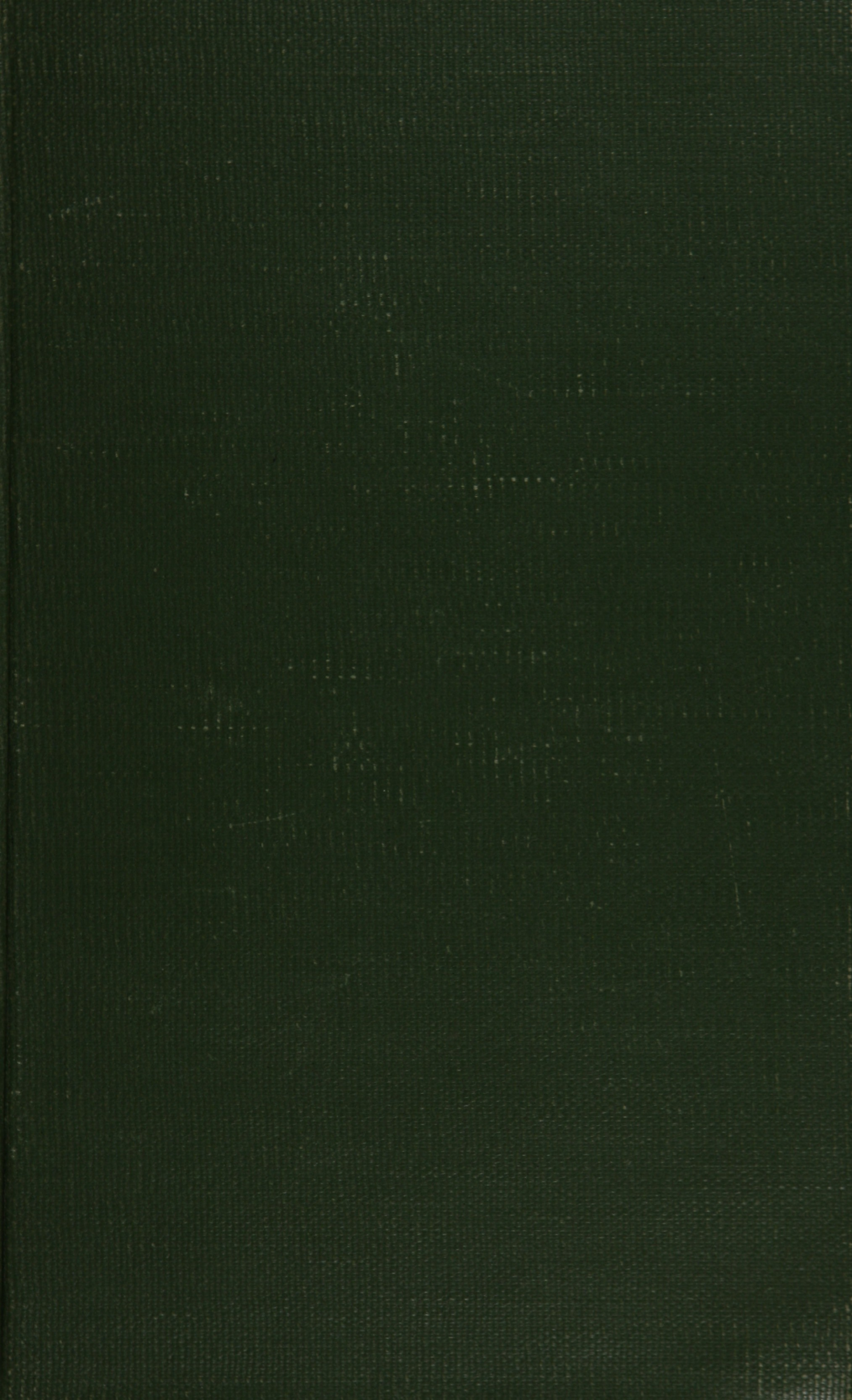


AVERROÈS

ET

L'AVERROÏSME

CALMANN LÉVY, ÉDITEUR

ŒUVRES COMPLÈTES

D'ERNEST RENAN

HISTOIRE DES ORIGINES DU CHRISTIANISME

Sept volumes in-8°. — Prix de chaque volume : 7 fr. 50.

- Vie de Jésus.
- Les Apôtres.
- Saint Paul, avec une carte des voyages de saint Paul.
- L'Antéchrist.
- Les Évangiles et la seconde génération chrétienne.
- L'Église chrétienne.
- Marc-Aurèle et la fin du monde antique.

En préparation : Index général aux sept volumes de l'Histoire des Origines du Christianisme.

FORMAT IN-8°

Le Livre de Job, traduit de l'hébreu, avec une étude sur l'âge et le caractère du poème. Un volume	7 fr. 50
Le Cantique des Cantiques, traduit de l'hébreu, avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Un volume	6 fr. »
Histoire générale des langues sémitiques. Un volume	12 fr. »
Etudes d'histoire religieuse. Un volume	7 fr. 50
Averroès et l'averroïsme, essai historique. Un volume	7 fr. 50
Essais de morale et de critique. Un volume	7 fr. 50
Mélanges d'histoire et de voyages. Un volume	7 fr. 50
Questions contemporaines. Un volume	7 fr. 50
La Réforme intellectuelle et morale. Un volume	7 fr. 50
Dialogues philosophiques. Un volume	7 fr. 50
De l'origine du langage. Un volume	6 fr. »
Caliban, drame philosophique. Un demi-volume	3 fr. »
L'eau de Jouvence, drame philosophique. Un demi-volume	3 fr. »
Vie de Jésus, édition illustrée	4 fr. »

BROCHURES

La Chaire d'hébreu au Collège de France	1 fr. »
De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation	1 fr. »
Discours de réception a l'Académie	1 fr. »
Lettre a un ami d'Allemagne	» fr. 50
La Monarchie constitutionnelle en France	1 fr. »
La part de la famille et de l'Etat dans l'éducation	» fr. 50
Spinoza. Conférence donnée à la Haye	1 fr. »

MISSION DE PHÉNICIE

Cet ouvrage se compose d'un volume in-4° de texte de 888 pages et d'un volume in-folio de planches, composé de 70 planches, un titre et une table des planches . . . 200 fr. »

FORMAT GRAND IN-18

Conférences d'Angleterre	fr. 50
Etudes d'histoire religieuse	3 fr 50
Vie de Jésus, édition populaire	1 fr. 25

VICTOR LE CLERC ET ERNEST RENAN

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE AU XIVe SIÈCLE

Deux volumes grand in-8°. — Prix : 16 francs.

PARIS. — IMP. P. MOUILLOT, 13-15, QUAI VOLTAIRE. — 26702.

AVERROÈS

ET

L'AVERROÏSME

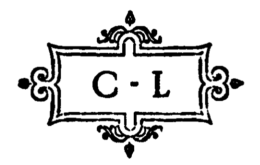
ESSAI HISTORIQUE

PAR

ERNEST RENAN

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

QUATRIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE



PARIS

CALMANN LÉVY, ÉDITEUR

ANCIENNE MAISON MICHEL LÉVY FRÈRES

3, RUE AUBER, 3

1882

AVERTISSEMENT

Cet essai, qui fut publié pour la première fois en 1852, a subi dans la présente édition d'assez nombreux remaniements. La biographie d'Averroès, l'histoire de l'averroïsme chez les juifs et même deux ou trois points de l'histoire de l'averroïsme au moyen âge ont pu être complétés, grâce à l'étude de quelques sources nouvelles et aux travaux récents de MM. Munk, Joseph Müller, Steinschneider [1], Amari, Dozy, Gosche. Pour déférer au vœu de quelques personnes, j'ai donné en appendice les textes arabes inédits d'après lesquels ont été dressées la biographie et la bibliographie d'Ibn-Roschd. M. Munk avait déjà préparé pour l'impression trois de ces textes, à savoir les morceaux d'Ibn-el-Abbar, d'El-Ansâri et de Dhéhébi; c'est d'après sa copie qu'ils sont publiés ici. Le morceau très-difficile d'El-Ansâri, que mon savant confrère, vu son état de cécité, ne pouvait revoir, a été l'objet d'un nouveau travail critique, pour lequel les conseils de MM. de Slane, Dozy et Derenbourg m'ont été infiniment utiles. Je crois que ce singulier fragment sera lu avec intérêt par les ara-

[1] J'ai pu consulter un travail bibliographique encore inédit que ce savant a rédigé pour la bibliothèque bodléïenne, grâce à M. Max Müller, qui a bien voulu faire copier pour moi la partie de ce travail relative à Averroès.

bisants pour son beau style rimé et surtout pour la circulaire curieuse d'Ibn-Ayyasch que l'auteur y a insérée. Le morceau de Dhéhébi n'est en partie que la répétition des autres; j'ai cru cependant devoir le donner, car il fournit des variantes. Pour la pièce d'Ibn-Abi-Oceibia, j'ai pu profiter d'une collation de deux manuscrits d'Oxford, que M. Dozy a bien voulu me communiquer. Quant au document publié dans l'appendice sous le nº v, je n'ai eu pour en constituer le texte qu'une copie très-défectueuse. L'imprimerie impériale, avec sa libéralité accoutumée, a bien voulu mettre à la disposition de l'éditeur la composition de ces différents morceaux, exécutée avec toute la perfection qu'elle sait apporter à ses labeurs orientaux.

J'ai pesé avec un soin extrême les observations que des critiques fort autorisés, en particulier M. Henri Ritter, voulurent bien m'adresser lors de la première édition. Je n'ai pu cependant modifier ma manière de voir en ce qui concerne les origines et le caractère de la philosophie arabe en général. Je persiste à croire qu'aucun grand parti dogmatique n'a présidé à la création de cette philosophie. Les Arabes ne firent qu'adopter l'ensemble de l'encyclopédie grecque telle que le monde entier l'avait acceptée vers le VIIe et le VIIIe siècle. La science grecque jouait à cette époque chez les Syriens, les Nabatéens, les Harraniens, les Perses sassanides un rôle fort analogue à celui que la science européenne joue en Orient depuis un demi-siècle. Quand les Arabes s'initièrent à cet ordre d'études, ils reçurent Aristote comme le maître autorisé, mais ils ne le choisirent pas; de même que telle école du Caire où l'on enseigne la géométrie et la chimie selon nos auteurs n'a pas été dirigée dans la préférence qu'elle accorde à ces auteurs par une vue théorique. Il est très-vrai, d'un autre côté, qu'en se développant sur un fond traditionnel, la philosophie arabe arriva, surtout au XIe et

au XIIe siècle, à une vraie originalité. Ici, je suis prêt à faire quelques concessions. Quand je me suis remis à suivre, après un intervalle de dix années, les traces de ce beau mouvement d'études, j'ai trouvé que le rang que je lui avais attribué était plutôt au-dessous qu'au-dessus de celui qu'il mérite. Ibn-Roschd, en particulier, a plutôt grandi que diminué à mes yeux. En somme, le développement intellectuel représenté par les savants arabes fut jusqu'à la fin du XIIe siècle supérieur à celui du monde chrétien. Mais il ne put réussir à passer dans les institutions; la théologie opposa à cet égard une infranchissable barrière. Le philosophe musulman resta toujours un amateur ou un fonctionnaire de cour. Le jour où le fanatisme fit peur aux souverains, la philosophie disparut, les manuscrits en furent détruits par ordonnance royale, et les chrétiens seuls se souvinrent que l'islamisme avait eu des savants et des penseurs.

Là est, selon moi, la plus curieuse leçon qui résulte de toute cette histoire. La philosophie arabe offre l'exemple à peu près unique d'une très-haute culture supprimée presque instantanément sans laisser de traces, et à peu près oubliée du peuple qui l'a créée. L'islamisme dévoila en cette circonstance ce qu'il y a d'irrémédiablement étroit dans son génie. Le christianisme, lui aussi, a été peu favorable au développement de la science positive; il a réussi à l'arrêter en Espagne et à l'entraver beaucoup en Italie; mais il ne l'a pas étouffée, et même les branches les plus élevées de la famille chrétienne ont fini par se réconcilier avec elle. Incapable de se transformer et d'admettre aucun élément de vie civile et profane, l'islamisme arracha de son sein tout germe de culture rationnelle. Cette tendance fatale fut combattue, tandis que l'hégémonie de l'islamisme resta entre les mains des Arabes, race si fine et si spirituelle, ou des Persans, race très-portée à la spéculation; mais elle

régna sans contre-poids depuis que des barbares (Turcs, Berbers, etc.) prirent la direction de l'islam. Le monde musulman entra dès lors dans cette période d'ignorante brutalité, d'où il n'est sorti que pour tomber dans la morne agonie où il se débat sous nos yeux.

En revisant, au contraire, le jugement que j'avais porté de l'école de Padoue, je n'ai pu trouver que j'eusse été trop sévère. A part quelques individualités distinguées, l'école philosophique de Padoue n'est qu'une prolongation au cœur des temps modernes de la scolastique dégénérée. Loin qu'elle ait servi au progrès de la science, elle y a nui en maintenant outre mesure le règne de vieux auteurs arriérés. L'averroïsme padouan est en somme une philosophie de paresseux. On ne peut citer une preuve plus frappante du danger qu'offre dans un établissement scientifique l'enseignement de la philosophie comme d'une science distincte. Un tel enseignement finit toujours par tomber en proie à la routine et devenir funeste aux progrès de la science positive. N'est-il pas remarquable, en effet, que ce n'est pas de la docte Padoue, mais de la poétique et légère Florence qu'est sortie la grande direction scientifique, celle de Galilée? C'est qu'à vrai dire toute scolastique est, selon l'expression de Nizolius, l'ennemie capitale de la vérité. Une logique et une métaphysique abstraites, croyant pouvoir se passer de la science, deviennent fatalement un obstacle au progrès de l'esprit humain, surtout quand une corporation se recrutant elle-même y trouve sa raison d'être et les érige en enseignement traditionnel.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

S'il ne fallait chercher dans l'histoire de la philosophie que des résultats positifs et immédiatement applicables aux besoins de notre temps, on devrait reprocher au sujet de ces recherches d'être à peu près stérile. Je suis le premier à reconnaître que nous n'avons rien ou presque rien à apprendre ni d'Averroès, ni des Arabes, ni du moyen âge. Bien que les problèmes qui préoccupent aujourd'hui l'esprit humain soient au fond identiques à ceux qui l'ont toujours sollicité, la forme sous laquelle ces problèmes se posent de nos jours est si particulière à notre siècle, que très-peu des anciennes solutions sont encore susceptibles d'y être appliquées. Il ne faut demander au passé que le passé lui-même. L'histoire politique s'est ennoblie, depuis qu'on a cessé d'y chercher des *leçons* d'habileté ou de morale. De même, l'intérêt de l'histoire philosophique réside moins peut-être dans les enseignements positifs

qu'on en peut tirer que dans le tableau des évolutions successives de l'esprit humain.

Le trait caractéristique du XIXe siècle est d'avoir substitué la méthode historique à la méthode dogmatique, dans toutes les études relatives à l'esprit humain. La critique littéraire n'est plus que l'exposé des formes diverses de la beauté, c'est-à-dire des manières dont les différentes familles et les différents âges de l'humanité ont résolu le problème esthétique. La philosophie n'est que le tableau des solutions proposées pour résoudre le problème philosophique. La théologie ne doit plus être que l'histoire des efforts spontanés tentés pour résoudre le problème divin. L'histoire, en effet, est la forme nécessaire de la science de tout ce qui est soumis aux lois de la vie changeante et successive. La science des langues, c'est l'histoire des langues; la science des littératures et des philosophies, c'est l'histoire des littératures et des philosophies; la science de l'esprit humain, c'est, de même, l'histoire de l'esprit humain, et non pas seulement l'analyse des rouages de l'âme individuelle. La psychologie n'envisage que l'individu, et elle l'envisage d'une manière abstraite, absolue, comme un sujet permanent et toujours identique à lui-même; aux yeux de la critique, la conscience se fait dans l'humanité comme dans l'individu; elle a son histoire. Le grand progrès de la critique a été

de substituer la catégorie du *devenir* à la catégorie de l'*être*, la conception du relatif à la conception de l'absolu, le mouvement à l'immobilité. Autrefois, tout était considéré comme étant; on parlait de philosophie, de droit, de politique, d'art, de poésie, d'une manière absolue; maintenant tout est considéré comme en voie de se faire. Ce n'est pas qu'autrefois la marche et le développement ne fussent, comme aujourd'hui, la loi générale: la terre tournait avant Copernic, bien qu'on n'eût pas conscience de son mouvement. Les hypothèses substantielles précèdent toujours les hypothèses phénoménales; la statue égyptienne, immobile et les mains collées aux genoux, est l'antécédent nécessaire de la statue grecque, qui vit et qui se meut.

A ce point de vue de la science critique, ce qu'on recherche dans l'histoire de la philosophie, c'est beaucoup moins de la philosophie proprement dite que de l'histoire. La philosophie arabe est assurément un fait immense dans les annales de l'esprit humain, et un siècle curieux comme le nôtre ne devra point passer sans avoir restitué toute sa valeur à cet anneau de la tradition. Il faut pourtant s'y résigner à l'avance: il ne sortira de cette étude presque aucun résultat que la philosophie contemporaine puisse s'assimiler avec avantage, si ce n'est le résultat historique lui-même. Ce n'est pas à la race sémitique que nous devons deman-

der des leçons de philosophie. Par une étrange destinée, cette race, qui a su imprimer à ses créations religieuses un si haut caractère de puissance, n'a pas produit le plus petit essai de philosophie qui lui soit propre. La philosophie, chez les Sémites, n'a jamais été qu'un emprunt purement extérieur et sans grande fécondité, une imitation de la philosophie grecque. — Il en faut dire autant de la philosophie du moyen âge. Le moyen âge, si profond, si original, si poétique dans l'élan de son enthousiasme religieux, n'est, sous le rapport de la culture intellectuelle, qu'un long tâtonnement pour revenir à la grande école de la noble pensée, c'est-à-dire à l'antiquité. La renaissance, loin d'être, comme on l'a dit, un égarement de l'esprit moderne, fourvoyé après un idéal étranger, n'est que le retour à la vraie tradition de l'humanité civilisée. Pourquoi reprocher à la renaissance et aux temps modernes de faire avec science et discernement ce que le moyen âge faisait sans critique? Valait-il mieux étudier Aristote sur des traductions détestables que de l'étudier dans le texte? Valait-il mieux connaître Platon par quelque mauvais commentaire du Timée, ou par des citations de seconde main, que par l'ensemble de ses œuvres? Valait-il mieux connaître Homère par Dictys et Darès que de lire l'Iliade et l'Odyssée?

Tout ce que l'Orient sémitique, tout ce que le moyen

âge ont eu de philosophie proprement dite, ils le doivent à la Grèce. Si donc il s'agissait de choisir dans le passé une autorité philosophique, la Grèce seule aurait le droit de nous donner des leçons; non pas cette Grèce d'Égypte et de Syrie, altérée par le mélange d'éléments barbares, mais la Grèce originale et sincère, dans son expression, pure et classique. Au contraire, si, au lieu de demander des doctrines au passé, nous ne lui demandons que des faits, les époques de décadence et de syncrétisme, les périodes de transmission et d'altération lente auront plus d'intérêt que les périodes de perfection, où la saillie originale du génie semble parfois s'effacer sous la perfection de la forme et l'exacte mesure de la pensée.

Ces observations m'ont semblé nécessaires pour prévenir le reproche d'avoir consacré tant de soins à une doctrine qui n'a plus rien à faire avec nous. Mais du moment où l'on admet que l'histoire de l'esprit humain est la plus grande réalité ouverte a nos investigations, toute recherche pour éclairer un coin du passé prend une signification et une valeur. Il est, en un sens, plus important de savoir ce que l'esprit humain a pensé sur un problème, que d'avoir un avis sur ce problème; car, lors même que la question est insoluble, le travail de l'esprit humain pour la résoudre constitue un fait expérimental qui a toujours son intérêt; et en supposant que la philosophie soit condamnée à

n'être jamais qu'un éternel et vain effort pour définir l'infini, on ne peut nier au moins qu'il n'y ait dans cet effort, pour les esprits curieux, un spectacle digne de la plus haute attention.

Je me suis, en général, interdit d'exprimer mon sentiment sur les problèmes que le sujet m'amenait à toucher, ou du moins je l'ai fait aussi sobrement que possible, ne cherchant qu'à représenter avec exactitude l'individualité des caractères et la physionomie des écoles. Les écoles sont en philosophie ce que les partis sont en politique ; le système personnel de l'historien qui raconte les luttes des écoles et des partis ne sert le plus souvent qu'à fausser son jugement et à gâter l'effet de son tableau. Le jugement critique exclut le jugement dogmatique. Qui sait si la finesse d'esprit ne consiste pas à s'abstenir de conclure? Ce n'est là, remarquez-le bien, ni l'indifférence ni le scepticisme, c'est la critique : on n'est historien qu'à condition de savoir reproduire à volonté en soi-même les différents types de la vie du passé, pour en comprendre l'originalité, et pour les trouver tour à tour légitimes et défectueux, beaux et laids, dignes d'amour et de haine.

J'enlèverais à ce travail sa plus honorable recommandation, si je ne disais qu'il a été entrepris d'après les conseils de MM. Victor Cousin et Victor Le Clerc. Quelque indigne qu'il puisse paraître de la bienveillance avec

laquelle ces hommes éminents l'ont encouragé, on y verra, j'espère, un faible résultat du mouvement qu'ils ont imprimé aux études d'histoire littéraire et philosophique. Je manquerais aussi à mes plus chers souvenirs si je ne mentionnais ici les personnes dont la complaisance m'a permis d'enrichir de quelques documents inédits l'histoire de l'averroïsme padouan : M. l'abbé Valentinelli, bibliothécaire de Saint-Marc, à Venise; M. Baldassare Poli, professeur de philosophie à l'université de Padoue; le savant M. Samuel Luzzatto; tant d'autres encore, qui m'ont fait apprécier vivement l'hospitalité italienne. Enfin, je dois exprimer ma reconnaissance à MM. Thomas Muñoz et Jose de Alava, membres de l'académie de Madrid, qui m'ont fait obtenir de l'Escurial la copie d'un document arabe fort important pour le sujet qui m'occupe.

J'ai eu soin de témoigner, dans mes notes, ce que je dois aux excellents travaux dont la philosophie aristotélique a déjà été l'objet parmi nous. On verra surtout de quelle utilité m'ont été les belles recherches de M. Hauréau sur la philosophie scolastique, et celles de M. Munk sur la philosophie arabe et juive au moyen âge. Indépendamment de l'article si substantiel qu'il a inséré, sur Ibn-Roschd, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, M. Munk a recueilli, sur le Commentateur et sa

famille, des documents intéressants qu'il aurait déjà publiés sans le fatal accident qui a interrompu ses savantes occupations. Entrepris à un autre point de vue, mon travail, loin de rendre le sien inutile, ne servira qu'à le faire désirer, si, comme nous l'espérons, la science n'est point privée des résultats qu'elle était en droit d'attendre d'un esprit aussi sagace et d'une érudition aussi exercée[1].

[1] M. Munk a tenu depuis une partie de ses promesses en reproduisant, avec des additions considérables, l'article *Ibn-Roschd,* dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859).

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE.

AVERROÈS.

CHAPITRE PREMIER.

VIE ET TRAVAUX D'AVERROÈS.

CHAPITRE II.

DOCTRINE D'AVERROÈS.

DEUXIÈME PARTIE.

L'AVERROISME.

CHAPITRE PREMIER.

L'AVERROISME CHEZ LES JUIFS.

CHAPITRE II.

L'AVERROÏSME DANS LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

CHAPITRE III.

L'AVERROÏSME DANS L'ÉCOLE DE PADOUE.

APPENDICE DE PIÈCES INÉDITES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

AVERROÈS

ET

L'AVERROISME

PREMIÈRE PARTIE

AVERROÈS

CHAPITRE PREMIER

VIE ET OUVRAGES D'AVERROÈS

§ Ier

La vie d'Averroès occupe la durée presque entière du XIIe siècle, et se lie à tous les événements de cette époque décisive dans l'histoire de la civilisation musulmane. Le XIIe siècle vit définitivement échouer la tentative des Abbasides d'Orient et des Omeyyades d'Espagne pour créer dans l'islamisme un développement rationnel et scien-

tifique. Quand Averroès mourut, en 1198, la philosophie arabe perdit en lui son dernier représentant, et le triomphe du Coran sur la libre pensée fut assuré pour au moins six cents ans.

Par les malheurs de sa vie et par la réputation dont il jouit après sa mort, Averroès participa aux inconvénients et aux bénéfices d'une telle situation. Venu après une époque de grande culture intellectuelle, au moment où cette culture s'affaissait pour ainsi dire sur elle-même, si les malheurs de sa vieillesse attestent le discrédit où était tombée la cause qu'il défendait, par une heureuse compensation, il recueillit presque seul la gloire des travaux qu'il n'avait guère fait que présenter dans leur ensemble. Averroès est en quelque sorte le Boèce de la philosophie arabe, un de ces derniers venus, compensant par le caractère encyclopédique de leurs œuvres ce qui leur manque en originalité, discutant, commentant, parce qu'il est trop tard pour créer, derniers soutiens en un mot d'une civilisation qui s'écroule, mais, par une fortune inespérée, voyant leur nom s'attacher aux débris de la culture qu'ils ont résumée, et leurs écrits devenir la formule abrégée par laquelle cette culture entre pour sa part dans l'œuvre commune de l'esprit humain.

La philosophie arabe-espagnole comptait à peine deux siècles d'existence, lorsqu'elle se vit brusquement arrêtée par le fanatisme religieux, les bouleversements politiques, les invasions étrangères. Le calife Hakem II, au xe siècle, eut la gloire d'ouvrir cette brillante série d'études, qui, par l'influence qu'elle a exercée sur l'Europe chrétienne,

tient une place si importante dans l'histoire de la civilisation. L'Andalousie, disent les historiens musulmans, devint sous son règne un grand marché où les productions littéraires des différents climats étaient immédiatement apportées[1]. Les livres composés en Perse et en Syrie étaient souvent connus en Espagne avant de l'être en Orient. Hakem envoya mille dinars de pur or à Abulfaradj el-Isfahani pour avoir le premier exemplaire de sa célèbre Anthologie ; et, en effet, ce bel ouvrage fut lu dans l'Andalousie avant de l'être dans l'Irak. Il entretenait au Caire, à Bagdad, à Damas, à Alexandrie, des agents chargés de lui procurer, à quelque prix que ce fût, les ouvrages de science ancienne et moderne. Son palais devint un atelier où l'on ne rencontrait que copistes, relieurs, enlumineurs. Le catalogue de sa bibliothèque formait à lui seul quarante-quatre volumes[2], et encore n'y trouvait-on que le titre de chaque livre. Quelques écrivains racontent que le nombre des volumes mon-

[1] Pascual de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, from the text of Al-Makkari* (London, 1840), t. Ier, append. p. XL et suiv. t. II, p. 168 et suiv. — Casiri, *Bibl. arab. hisp* t. II, p. 37-38 et 201-202. — Middeldorpf, *Comment. de institutis litterariis in Hispania quæ Arabes auctores habuerunt* (Gœttingæ, 1810), p. 11, 59. — Quatremère, *Mem. sur le goût des livres chez les Orientaux*, p. 41. — Ibn-Abi-Oceibia, dans la vie d'Ibn-Bâdja (Bibl. imp. suppl. ar. 673, fol. 195).

[2] *V.* Ibn-el-Abbar, dans Dozy, *Notices sur quelques manuscrits arabes*, p.103, l. 16-17;— Makkari (édit. Dozy, Wright, etc.) t. Ier, p. 256.

tait à quatre cent mille, et que pour les transporter d'un local à un autre, il ne fallait pas moins de six mois. Hakem, d'ailleurs, était profondément versé dans la science de la généalogie et de la biographie. Il n'y avait livre qu'il ne lût; puis il écrivait sur des feuilles volantes le nom, le surnom, le nom patronymique de l'auteur, sa tribu, sa famille, l'année de sa naissance et de sa mort, et les anecdotes qui couraient sur son compte. Il passait son temps à en causer avec les lettrés qui accouraient à sa cour de toutes les parties du monde musulman.

Les Arabes d'Andalousie, même avant Hakem, s'étaient sentis portés vers les études libérales, soit par l'influence de ce beau climat, soit par leurs rapports continuels avec les juifs et les chrétiens. Les efforts de Hakem, secondés par des dispositions si favorables, développèrent un des mouvements littéraires les plus brillants du moyen âge. Le goût de la science et des belles choses avait établi au xe siècle, dans ce coin privilégié du monde, une tolérance dont les temps modernes peuvent à peine nous offrir un exemple. Chrétiens, juifs, musulmans parlaient la même langue, chantaient les mêmes poésies, participaient aux mêmes études littéraires et scientifiques. Toutes les barrières qui séparent les hommes étaient tombées; tous travaillaient d'un même accord à l'œuvre de la civilisation commune. Les mosquées de Cordoue, où les étudiants se comptaient par milliers, devinrent des centres actifs d'études philosophiques et scientifiques.

Mais la cause fatale qui a étouffé chez les musulmans les plus beaux germes de développement intellectuel, le

fanatisme religieux, préparait déjà la ruine de l'œuvre de Hakem. Les théologiens d'Orient avaient élevé des doutes sérieux sur le salut du calife Mamoun, parce qu'il avait troublé la piété musulmane par l'introduction de la philosophie grecque[1]. Les rigoristes d'Espagne ne se montrèrent pas moins sévères. Le hâdjib Almansour, ayant usurpé le pouvoir sur le faible Hischâm, fils de Hakem, comprit que tout lui serait pardonné s'il voulait satisfaire l'antipathie instinctive des imams et du peuple contre les études rationnelles. Il fit donc rechercher dans la bibliothèque recueillie si curieusement par Hakem les ouvrages traitant de philosophie, d'astronomie et des autres sciences cultivées par les anciens. Tous furent brûlés sur les places publiques de Cordoue, ou jetés dans les puits et les citernes du palais. On ne garda que les livres de théologie, de grammaire et de médecine. « Cette action d'Almansour, dit l'historien Saïd de Tolède[2], a été attribuée par les chroniqueurs du temps, au désir de gagner de la popularité parmi la multitude, et de trouver moins d'opposition, en jetant une sorte de flétrissure sur la mémoire du calife Hakem, dont il cherchait à usurper le trône. » Nous verrons en effet combien les philosophes étaient peu populaires en Andalousie. Le peuple n'a jamais aimé les sages; il supporte plus difficilement encore l'aristocratie de la raison que celle de la naissance et de la for-

[1] Les malheurs qui lui arrivèrent furent considérés comme une punition de son attachement à la philosophie (Abulféda, *Annales Moslem.* II, 148, 150).

[2] Gayangos, t. Ier, append. p. XL et suiv.

tune. A partir de l'édit d'Almansour, la philosophie ne jouit plus que de courts intervalles de liberté, et fut, à diverses reprises, l'objet d'une persécution ouverte. Ceux qui s'y livraient se virent déclarés impies par les chefs de la loi, et les savants furent plus d'une fois obligés de cacher leur science, même à leurs plus intimes amis, de peur de se voir dénoncés et condamnés comme hérétiques.

Les bouleversements dont l'Espagne musulmane fut le théâtre au XIe siècle achevèrent de compromettre l'œuvre civilisatrice des Omeyyades. Cordoue, le centre des bonnes études, fut saccagée, le palais des califes renversé, les collections détruites. Les restes de la bibliothèque de Hakem furent vendus à vil prix et dispersés dans le pays. Saïd dit en avoir vu plusieurs volumes à Tolède, et avoue que ce qu'ils contenaient aurait dû les faire brûler, si les recherches faites sous Almansour avaient été conduites avec autant d'intelligence que de passion.

La philosophie avait pourtant des racines si profondes dans ce beau pays, que tous les efforts tentés pour la détruire ne servaient qu'à la faire revivre. Saïd[1] nous atteste que, de son temps (1068), les études relatives aux sciences anciennes étaient aussi florissantes qu'elles l'avaient jamais été, bien que quelques rois les eussent encore en aversion et que l'obligation de partir chaque année pour la guerre sainte fût fort préjudiciable aux méditations des philo-

[1] Gayangos, *op. cit.*, p. XLI et suiv. — M. Dozy m'apprend que le manuscrit de Leyde, nº 159, fol. 297 (2), offre un sens différent; mais le manuscrit de M. Schefer (p. 93) confirme une partie de la traduction de M. de Gayangos.

sophes. Certains princes se montraient même favorables à la libre pensée ou du moins tolérants. L'expérience a prouvé que la philosophie n'a besoin ni de protection ni de faveur : elle ne demande permission à personne et ne reçoit les ordres de personne. C'est le plus spontané de tous les produits de la conscience humaine. L'âge d'or du règne de Hakem n'a légué à l'histoire aucun nom illustre; harcelés par le fanatisme, Avempace, Abubacer, Avenzoar, Averroès, au contraire, ont vu leur nom et leurs œuvres entrer dans le courant de la vie européenne, c'est-à-dire de la véritable vie de l'humanité.

§ II

Les sources pour la biographie d'Ibn-Roschd[1] sont :

[1] Le nom latin d'*Averroès* s'est formé d'*Ibn-Roschd* par l'effet de la prononciation espagnole, où *Ibn* devient *Aben* ou *Aven*. Peu de noms ont subi des transcriptions aussi variées : *Ibin-Rosdin, Filius Rosadis, Ibn-Rusid, Ben-Raxid, Ibn-Ruschod, Ben-Resched, Aben-Rassad, Aben-Rois, Aben-Rasd, Aben-Rust, Avenrosd, Avenryz, Adveroys, Benroist, Avenroyth, Averroysta,* etc. Les prénoms d'Averroès ont fourni d'autres variantes : *Abulguail, Aboolit, Alulidus, Ablult, Aboloys*. En tête du *Colliget*, on lit : *Membucius* (ou *Mahuntius*, ou *Mauuitius*), *qui latine dicitur Averroys* (anc. fonds, 6949 et 7052; Arsenal, sc. et arts, 61), probablement par altération du nom de Mohammed. En effet, Hildebert, dans son poëme sur Mahomet, appelle ce faux prophète *Mamutius*.

1° la notice assez courte que lui a consacrée Ibn-el-Abbar, dans son *Supplément* au Dictionnaire biographique d'Ibn-Baschkoual[1]; 2° un article étendu, mais mutilé du commencement, dans un Supplément aux Dictionnaires d'Ibn-Baschkoual et d'Ibn-el-Abbar, dont l'auteur est Abou-Abdallah Mohammed, fils d'Abou-Abdallah Mahommed, fils d'Abd-el-Melik el-Ansâri, de Maroc[2]; 3° la notice d'Ibn-Abi-Oceibia, dans son *Histoire des médecins*[3]; 4° l'article que Dhéhébi a consacré à notre philosophe et à son persécuteur, Iacoub Almansour, dans ses *Annales*[4], à la date de l'année 595 de l'hégire; 5° l'article de Léon l'Africain dans son livre des *Hommes illustres chez les Arabes*[5];

[1] Manuscrit de la Société asiatique, p. 51 et suiv. Voir l'appendice I.

[2] Manuscrit de la Bibl. imp. (suppl. arabe, 682), fol. 7 et suiv. Ce volume renferme seulement la biographie des personnages qui ont porté le nom de Mohammed. Les premiers feuillets de la vie d'Ibn-Roschd ont disparu, et je dois dire que cet article, privé de titre et transposé hors de son rang alphabétique, m'eût probablement échappé, si M. Munk, qui a fait un examen spécial de ce manuscrit, ne me l'eût indiqué. Voir l'appendice II.

[3] Manuscrit de la Bibl. imp. (suppl. ar. 673), f. 201 v° et suiv. Voir l'appendice III. M. Pascual de Gayangos a publié une traduction assez défectueuse de cette notice dans les appendices du t. Ier de sa traduction de Makkari.

[4] Ms. arabe de la Bibl. imp. (anc. fonds, 753), fol. 802 et suiv., fol. 87 v. et suiv. Voir l'appendice IV.

[5] Publié pour la première fois en latin par Hottinger, dans son *Bibliothecarium quadripartitum*, p. 246 et suiv. (Tiguri, 1664), d'après une copie de Florence; une seconde fois par Fabricius, *Bibl. græca*, t. XIII, p. 259 et suiv. (1re édition).

6° quelques passages des historiens de l'Espagne musulmane, et surtout d'Abd-el-Wahid el-Marrékoschi[1]; 7° les indications tirées de ses propres écrits[2].

De tous les biographes d'Ibn-Roschd, Ibn-el-Abbar et El-Ansâri paraissent de beaucoup les mieux informés. Ils tenaient leurs renseignements de personnes qui avaient connu intimement le philosophe de Cordoue. Quoique postérieur à Ibn-Roschd d'une génération, Abd-el-Wahid mérite aussi toute confiance. Les détails précis qu'il donne sur les Ibn-Zohr, sur Ibn-Bâdja, sur Ibn-Tofaïl, dont il vit les écrits autographes, et dont il connut le fils, attestent qu'il vécut dans la société philosophique de son temps. Ibn-Abi-Oceibia écrivait quarante ans environ après la mort d'Averroès, et il avait recueilli ses renseignements du kadhi Abou-Merwan al-Badji, qui paraît avoir connu personnellement le Commentateur. Dhéhébi n'a guère fait que copier ceux qui l'avaient précédé. Quant à Léon l'Africain, son autorité est de peu de valeur. Bien qu'il cite à chaque page des auteurs arabes, et en particulier le biographe Ibn-el-Abbar[3], Léon composait souvent d'une

[1] Texte arabe, publié par M. Reinhart Dozy (Leyde, 1847).

[2] Je dois avertir, une fois pour toutes, que les citations des œuvres d'Averroès, quand l'édition n'est point indiquée, se rapportent à celle de 1560, *apud Cominum de Tridino*, excepté pour la Physique et le traité de l'Ame, où j'ai suivi l'édition des Juntes de 1553.

[3] Les passages que Léon attribue à Ibn-el-Abbar ne se retrouvent pas dans la notice que cet auteur a consacrée à Ibn-Roschd dans son *Supplément*. Peut-être Léon aura-t-il été trompé par quelque titre inexact.

manière fort légère. D'ailleurs, la traduction latine qui seule nous reste de son livre est si barbare que souvent il faut renoncer à y trouver un sens.

Les anecdotes racontées au moyen âge et à la renaissance sur Averroès ont un caractère encore moins historique; elles ne témoignent autre chose que l'opinion qu'on s'était faite du commentateur, et n'ont d'intérêt que pour l'histoire de l'averroïsme. Ce sont pourtant ces récits qui formèrent toute la biographie d'Averroès jusqu'au milieu du XVIIe siècle. Depuis la publication de l'opuscule de Léon, en 1664, l'article qu'il a consacré à Averroès a été reproduit de confiance et sans critique par Moréri, Bartolocci, Bayle, Antonio, Brucker, Sprengel, Amoreux, Middeldorpf, Amable Jourdain. La notice d'Ibn-Abi-Oceibia, bien qu'elle ait été connue de Pococke, Reiske, de Rossi, n'a été réellement mise à profit que dans ces dernières années par MM. Wüstenfeld[1], Lebrecht[2], Wenrich[3], enfin par M. Munk, dans l'excellent article qu'il a donné sur Ibn-Roschd, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, et qu'il a depuis reproduit avec des additions considérables dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1859).

Le kadhi Aboulwalid Mohammed Ibn-Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Roschd naquit à Cordoue l'an 1126 (520 de

[1] *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher* (Gœttingen, 1840), p. 104-108.

[2] *Magazin für die Literatur des Auslandes*. Berlin, 1842, nos 79, 83, 95.

[3] *De auctorum græcorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis*, etc. (Lipsiæ, 1842), p. 166 sqq.

l'hégire). Ibn-el-Abbar et El-Ansâri sont d'accord sur cette date. Abd-el-Wahid atteste qu'il avait près de quatre-vingts ans quand il mourut en 595 (1198). Dans son commentaire sur le IIe livre *Du ciel*[1], il cite lui-même un fait de l'an 1138 dont il avait été témoin. — Les souvenirs de Cordoue se retrouvent en plusieurs endroits de ses écrits. Dans son *Commentaire sur la République*, quand Platon veut que les Grecs soient le peuple privilégié pour la culture intellectuelle, le commentateur réclame en faveur de son Andalousie[2]. Dans le *Colliget* (l. II, ch. XXII), il soutient contre Galien que le plus beau des climats est le cinquième, où Cordoue est située. Une anecdote de la cour d'Almansour qui nous a été conservée[3] nous fait assister à une discussion qui eut lieu, en présence de ce prince, entre Ibn-Roschd et Abou-Bekr Ibn-Zohr, de Séville, sur la prééminence de leurs patries respectives : « S'il meurt à Séville un homme savant, disait Ibn-Roschd, et que l'on veuille vendre ses livres, on les porte à Cordoue, où l'on en trouve un débit assuré ; si,

[1] Fol. 176 v° (édit. 1560).

[2] Fol. 496. Son jugement sur la France serait beaucoup moins favorable, si l'on s'en tenait à la traduction latine. *Concedimus aliam nationem ad aliud virtutum genus melius a natura esse paratam, ut in Græcis facultas sciendi multo præstantior, in Gallis aliisque hujusmodi gentibus* IRACUNDIA. Mais il est probable que la nuance des derniers mots a été mal saisie par le traducteur.

[3] Makkari, I, 98 (édit Dozy, Wright, etc.); — Gayangos, I, p. 42 ; — Quatremère, *Mém. sur le goût des livres parmi les Orientaux*, p. 40.

au contraire, un musicien meurt à Cordoue, on va à Séville vendre ses instruments. »

La famille d'Ibn-Roschd était une des plus considérables de l'Andalousie, et jouissait d'une grande estime dans la magistrature. Son grand-père, appelé comme lui Aboulwalid Mohammed, et comme lui kadhi de Cordoue, est chez les musulmans un jurisconsulte célèbre du rite malékite. Notre Bibliothèque impériale (suppl. ar. 398[1]) possède un volumineux recueil de ses consultations, mises en ordre par Ibn-al-Warrân, chef de la prière dans la grande mosquée de Cordoue. Toutes les villes de l'Espagne et du Magreb, les princes almoravides eux-mêmes y figurent parmi ceux qui recouraient aux lumières du docte kadhi. La philosophie dans ses rapports avec la théologie y tient sa place[2], et l'on croit toucher dans bien des pages de ce curieux livre les origines de la pensée du commentateur[3]. A diverses reprises, Ibn-Roschd l'aïeul joua un rôle politique important. A la suite d'une révolte, il fut chargé d'aller porter la soumission des provinces espagnoles aux souverains du Maroc[4]. Les chrétiens d'Andalousie

[1] Ce manuscrit, provenant de l'abbaye Saint-Victor, a dû être porté en France au XIVe ou XVe siècle. Il a l'ancienne reliure de Saint-Victor, et il figure dans un catalogue de cette abbaye de l'an 1500 à peu près (Saint-Victor, no 1122).

[2] Fol. 66, 83.

[3] Celui-ci ne put cependant connaître son aïeul, mort le 28 novembre 1126, comme le prouvent une note du manuscrit précité (*fol. ult.*) et une autre note du ms. suppl. ar. no 742[4], t. III, fol. 100 v. à la marge).

[4] Leon Afr. apud Fabr. t. XIII, p. 282.

ayant favorisé l'invasion d'Alphonse le Batailleur sur le territoire musulman, il passa de nouveau (31 mars 1126) dans le Maroc, exposa au sultan la dangereuse situation que créaient au pays ces ennemis intérieurs, et ce fut d'après ses conseils que des milliers de chrétiens furent transportés à Salé et sur les côtes barbaresques[1]. Son fils (né en 1094, mort en 1168), qui fut le père de notre philosophe, remplit aussi les fonctions de kadhi de Cordoue[2]. Par un de ces caprices de la renommée dont on a plus d'un exemple, cet Averroès dont le nom a presque atteint, chez les Latins, la célébrité de celui d'Aristote, est distingué chez les Arabes de ses illustres ascendants par l'épithète de *el-hafîd* (le petit-fils).

Comme son père et son grand-père, Aboulwalid Ibn-Roschd étudia d'abord la théologie selon les Ascharites, et le droit canonique selon le rite malékite. Ses biographes vantent presque autant ses connaissances en jurisprudence qu'en médecine et en philosophie. Ibn-el-Abbar en particulier attache beaucoup plus d'importance à cette partie de ses travaux qu'aux écrits aristotéliques qui l'ont rendu si célèbre, et Ibn-Saïd le met au premier rang des canonistes de l'Andalousie[3]. Il eut pour maître en jurispru-

[1] Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age* (2e edit. Leyde, 1860), t. Ier, p. 357 et suiv. — Gayangos, t. II, p. 306-307. — Conde, IIIe parte, cap. XXIX. — Je trouve à la date de 1148 un autre Ibn-Roschd mêlé aux affaires d'Afrique (*Journal asiatique*, avril-mai 1853, p. 385).

[2] Munk, *Mélanges*, p. 419.

[3] Makkari, II, 122 (édit. Dozy, etc.).

dence les plus doctes *faquihs* du temps[1], et en médecine, Abou-Djafar Haroun de Truxillo, dont Ibn-Abi-Oceibia a donné la vie[2]. Il est impossible, quoi qu'en dise le même biographe, qu'il ait reçu les leçons d'Ibn-Bâdja (Avempace), mort au plus tard en 1138, bien que la similitude de doctrine et le profond respect avec lequel il parle de ce grand homme autorisent, en un sens général, à le regarder comme son élève. Ibn-Roschd vécut ainsi dans la société de tous les hommes illustres de son siècle. Par sa philosophie, il relève directement d'Ibn-Bâdja; Ibn-Tofaïl (l'*Abubacer* des scolastiques) fut l'artisan de sa fortune, ainsi que nous le dirons bientôt. Durant toute sa vie, il se trouva dans les rapports les plus intimes avec la grande famille des Ibn-Zohr, qui résume à elle seule tout le développement scientifique de l'Espagne musulmane au XIIe siècle : il eut pour collègue Abou-Bekr Ibn-Zohr le jeune dans les fonctions de médecin du roi, et l'amitié qui l'unissait à Abou-Merwan Ibn-Zohr(Avenzoar), l'auteur du *Teisir*, était si étroite que, lorsque Ibn-Roschd écrivit son *Culliyyâth* (généralités, ou traité *sur l'ensemble* du corps humain), il désira que son ami écrivît un traité sur *les parties*, afin que leurs ouvrages réunis formassent un cours complet de médecine[3]. Enfin, il fut en relation avec le théosophe Ibn-

[1] Ibn-el-Abbar (V. l'appendice I).

[2] Ibn-Abi-Oceibia, dans Gayangos, t. Ier, append. p. XVII, XVIII. — Casiri, t. II, p. 84.

[3] C'est Ibn-Roschd lui-même qui nous révèle ce fait dans l'épilogue du *Colliget*, épilogue mutilé dans les traductions latines, mais conservé intégralement par Ibn-Abi-Oceibia (V. l'ap-

Arabi, qui pourtant ne crut point reconnaître en lui un adepte assez sûr. Ibn-Roschd, alors kadhi à Cordoue, l'ayant prié de lui communiquer les secrets de sa science, Ibn-Arabi fut détourné par une vision divine de les lui révéler[1].

La carrière publique d'Ibn-Roschd ne fut pas sans éclat. Le fanatisme, qui était l'âme de la révolution almohade, fut un moment contenu par les goûts libéraux d'Abd-el-Moumen et de Iousouf. On attribuait la chute des Almoravides aux destructions de livres qu'ils avaient ordonnées · Abd-el-Moumen défendit rigoureusement ces actes de barbarie[2]. Les philosophes du siècle, Ibn-Zohr, Ibn-Bâdja, Ibn-Tofaïl et Ibn-Roschd furent en faveur à sa cour. L'an 548 de l'hégire (1153), nous trouvons Ibn-Roschd à Maroc, occupé peut-être à seconder les vues d'Abd-el-Moumen dans l'érection des colléges qu'il fondait en ce moment, et ne négligeant pas pour cela ses observations astronomiques[3]. Iousouf, successeur d'Abd-el-Moumen, fut le prince le plus lettré de son temps. Ibn-Tofaïl obtint à sa cour une très-grande influence, et en profita pour y attirer les savants de tous les pays. Ce fut à Ibn-Tofaïl

pendice III) et dans les traductions hébraïques. Cf. Steinschneider, *Catal. Codd. hebr. Acad. Lugd. Bat.* p. 312, note.

[1] Fleischer, *Catal. Codd. arab. Lips.* p. 492.

[2] *Journal asiat.* février 1848, p. 196.

[3] *Comment. de Cœlo*, f. 176. — Munk, *op. cit.* p. 420-421. — Conde, IIIe parte, cap. XLIII. — Léon l'Africain, dans son *Histoire de l'Afrique*, l. II, p. 60, attribue la fondation de ces établissements à Iakoub Almansour.

qu'Ibn-Roschd dut l'honneur d'avoir part aux faveurs de l'émir. L'historien Abd-el-Wahid avait recueilli, de la bouche même d'un des disciples d'Ibn-Roschd, le récit de sa première présentation, tel que le commentateur avait coutume de le rapporter[1].

« Lorsque j'entrai chez l'émir des croyants, disait-il, je le trouvai seul avec Ibn-Tofaïl. Celui-ci commença à faire mon éloge, à vanter ma noblesse et l'ancienneté de ma famille. Il y ajouta, par l'effet de sa bonté pour moi, des éloges que j'étais loin de mériter. Après m'avoir demandé mon nom, celui de mon père et celui de ma famille, l'émir ouvrit ainsi la conversation : « Quelle est l'opinion des phi-» losophes sur le ciel? Est-ce une substance éternelle, ou » bien a-t-il commencé? » Je fus saisi de crainte et tout interdit; je cherchai un prétexte pour m'excuser de répondre, et je niai m'être jamais occupé de philosophie; car je ne savais pas qu'Ibn-Tofaïl et lui étaient convenus de me mettre à l'épreuve. L'émir des croyants comprit mon trouble, se tourna vers Ibn-Tofaïl, et commença à discourir sur la question qu'il m'avait faite. Il rapporta tout ce qu'Aristote, Platon et les autres philosophes ont dit à ce sujet, et exposa en outre l'argumentation des théologiens musulmans contre les philosophes. Je remarquai en lui une puissance de mémoire telle que je n'en aurais pas soupçonné même chez les savants qui s'occupent de ces matières et y consacrent tout leur temps.

[1] Édit. Dozy, p. 174-175. — Cf. Léon l'Africain, art. d'Ibn-Tofaïl, p. 280. — Munk, *op. cit.* p. 411, 421-422.

L'émir, cependant, sut si bien me mettre à l'aise, qu'il m'amena à parler à mon tour, et qu'il put voir quelles étaient mes connaissances en philosophie. Lorsque je me fus retiré, il me fit gratifier d'une somme d'argent, d'une pelisse d'honneur d'un grand prix et d'une monture. »

S'il faut en croire le même historien[1], ce fut d'après le vœu exprimé par Iousouf, et sur les instances d'Ibn-Tofaïl, qu'Ibn-Roschd entreprit ses commentaires d'Aristote. « Un jour, disait Ibn-Roschd, Ibn-Tofaïl me fit appeler et me dit : « J'ai entendu aujourd'hui l'émir des croyants se » plaindre de l'obscurité d'Aristote et de ses traducteurs : » *Plût à Dieu*, disait-il, *qu'il se rencontrât quelqu'un » qui voulût commenter ces livres et en expliquer clai- » rement le sens, pour les rendre accessibles aux » hommes!* Tu as en abondance tout ce qu'il faut pour un » tel travail, entreprends-le. Connaissant ta haute intelli- » gence, ta pénétrante lucidité et ta forte application » à l'étude, j'espère que tu y suffiras. La seule chose » qui m'empêche de m'en charger, c'est l'âge où tu me » vois arrivé, joint à mes nombreuses occupations au » service de l'émir. » Dès lors, ajoutait Ibn-Roschd, je tournai tous mes soins vers l'œuvre qu'Ibn-Tofaïl m'avait recommandée, et voilà ce qui m'a porté à écrire les analyses que j'ai composées sur Aristote. » C'est sans doute à Ibn-Roschd qu'Ibn-Tofaïl fait allusion dans ce passage de son roman philosophique : « Tous les philosophes qui ont suivi Ibn-Bâdja sont restés bien au-dessous de lui.

[1] *Ibid.* p. 175.

Quant à ceux de nos contemporains qui lui ont succédé, ils sont en voie de se former, et n'ont point atteint la perfection, si bien qu'on ne peut encore juger de leur mérite[1]. »

Ibn-Roschd ne cessa de jouir, sous le règne de Iousouf, d'une faveur constante, et d'occuper les places les plus élevées. En 565 (1169), il remplit à Séville les fonctions de kadhi[2]. Dans un passage de son commentaire sur le quatrième livre du traité des *Parties des Animaux*, achevé cette année, il s'excuse des erreurs qu'il a pu commettre, parce qu'il est très-occupé des affaires du temps et éloigné de sa maison de Cordoue, où sont tous ses livres[3]. Il faut placer vers 567 (1171) son retour à Cordoue[4] : c'est sans doute depuis cette époque qu'il composa ses grands commentaires. Il s'y plaint souvent de la préoccupation des affaires publiques, qui lui enlèvent le temps et la liberté d'esprit nécessaires pour ses travaux. A la fin du premier livre de son *Abrégé de l'Almageste*, il dit qu'il a dû forcément se borner aux théorèmes les plus importants, et il se compare à un homme qui, pressé par l'incendie, se sauve en n'emportant que les choses les plus nécessaires[5].

[1] *Philos. autodid.* Procem. p. 16 (édit. Pococke, 1671).

[2] Nous le voyons figurer en cette qualité dans un récit d'Abd-el-Wahid (édit. Dozy, p. 222).

[3] Munk, *op. cit.* p. 422. Ce passage a été cité par Patrizzi (*Discuss. Perip.* l. X, f. 94. Venet. 1571). Il est altéré dans l'édition des Juntes. Opp. t. VI, f. 103 v° (édit. 1550).

[4] Pour la discussion de ces dates, voy. Munk, *op. cit.* p. 422-423.

[5] Munk, *ibid.*

Scs fonctions l'obligeaient à de fréquents voyages dans les différentes parties de l'empire almohade. Nous le trouvons, tantôt en deçà, tantôt au delà du détroit, à Maroc, à Séville, à Cordoue, datant ses commentaires de ces différentes villes. En 1178, il écrit à Maroc une partie du *De substantia orbis;* en 1179, il achève à Séville un de ses traités de théologie; en 1182, Iousouf l'appelle de nouveau à Maroc, et le nomme son premier médecin, en remplacement d'Ibn-Tofaïl[1]; puis il lui confère la dignité de grand kadhi de Cordoue, que son père et son grand-père avaient déjà possédée. Sous le règne de Iakoub Almansour-billah, nous le trouvons plus en faveur que jamais. Almansour aimait à causer avec lui de sujets scientifiques; il le faisait asseoir sur le coussin réservé à ses plus intimes favoris, et dans la familiarité de ces entretiens, Ibn-Roschd s'abandonnait jusqu'à dire à son souverain : *Écoute, mon frère*[2]. L'an de l'hégire 591 (1195), pendant qu'Almansour se disposait à entreprendre contre Alphonse IX de Castille l'expédition qui se termina par la victoire d'Alarcos, nous retrouvons auprès de lui le vieil Ibn-Roschd. Ibn-Abi-Oceibia raconte, avec de grands détails, toutes les faveurs dont il fut comblé dans cette circonstance, faveurs qui, en excitant la jalousie de ses ennemis, furent sans

[1] Tornberg, *Annales regum Mauritaniœ*, p. 182; Conde, IIIe parte, cap. XLVII.

[2] M. de Gayangos suppose que c'était Almansour qui, par affection, donnait à Ibn-Roschd le nom de frère. Mais l'autre interprétation, qui est celle de M. Munk est plus satisfaisante.

doute la principale cause des malheurs qui empoisonnèrent les quatre dernières années de sa vie.

Par un de ces revirements qui sont l'histoire journalière des cours musulmanes, Ibn-Roschd, en effet, perdit les bonnes grâces d'Almansour, qui le relégua dans la ville d'Élisana ou Lucena, près de Cordoue. Lucena avait été autrefois habitée par les juifs, et telle a sans doute été l'occasion de la fable accréditée par Léon l'Africain, et depuis trop facilement adoptée, qui fait trouver un refuge au philosophe persécuté chez son prétendu disciple Moïse Maimonide. Il paraît même que ses ennemis cherchèrent à faire croire qu'il était de race juive[1].

Les motifs de la disgrâce d'Ibn-Roschd donnèrent lieu à beaucoup de conjectures. Les uns l'attribuèrent à l'amitié intime qui existait entre le philosophe et Abou-Jahya, gouverneur de Cordoue, et frère d'Almansour[2]; les autres en cherchèrent la cause dans un manque de courtoisie

[1] El-Ansari, f. 7 du manuscrit (Voy. l'appendice II). M. Dozy. (*Journ. asiat.*, juill. 1853, p. 90) pense qu'en cela les ennemis d'Ibn-Roschd pouvaient n'être pas loin de la vérité, et il se fonde sur ces deux faits, 1° qu'en Espagne, presque tous les médecins et philosophes étaient d'origine juive ou chrétienne ; 2° qu'aucun des biographes d'Ibn-Roschd ne cite le nom de la tribu arabe à laquelle il appartenait, ce qu'on ne manque jamais de faire pour les vrais Arabes. Je ferai observer cependant que le rôle du père et du grand-père d'Ibn-Roschd sont de ceux qui ne conviennent qu'à des familles très-anciennement musulmanes, et que l'exercice de la médecine ne date chez les Ibn-Roschd que de notre philosophe.

[2] El-Ansari, *l. c.*

envers l'émir des croyants. Abd-el-Wahid[1] et Ibn-Abi-Oceibia[2] racontent qu'Ibn-Roschd ayant composé un commentaire sur l'histoire des animaux, disait, en parlant de la girafe : « J'ai vu un quadrupède de cette espèce chez le *roi des Berbers*[3], » désignant ainsi Iakoub Almansour. Il agissait en cela, dit Abd-el-Wahid, à la manière des savants, qui, lorsqu'ils ont à nommer le roi d'un pays, se dispensent des formules élogieuses qu'emploient les courtisans et les secrétaires. Mais cette liberté déplut à Almansour, qui regarda l'expression de *roi des Berbers* (*Melik el-Berber*) comme un outrage. Ibn-Roschd dit pour s'excuser que cette expression était une faute du lecteur, et qu'il avait écrit *Melik el-Barreyn* (*roi des deux continents*), entendant par là l'Afrique et l'Andalousie. Ces deux expressions, en effet, ne se distinguent guère que par les points diacritiques.

Une autre anecdote nous a été conservée par El-Ansâri[4] sur la foi du théologien qui y joua le rôle principal. Une prédiction s'était répandue en Orient et dans l'Andalousie, d'après laquelle, à certain jour, il s'élèverait un ouragan qui détruirait l'espèce humaine[5]. Le peuple

[1] Édit. Dozy, p. 224-225.

[2] V. l'appendice III. Le même récit se lit à la marge de l'article biographique d'El-Ansâri, mais écrit d'une autre main.

[3] Ce passage se lit en effet dans le commentaire sur le ch. 3 du liv. III du *Traité des parties des animaux* (Munk, p. 426, note). On trouve un autre passage presque identique à la fin du commentaire sur le IIe livre *De Cœlo*, p. 177 (édit. 1560).

[4] Fol. 8 du manuscrit (V. l'appendice II).

[5] Cette opinion était fondée sur une conjonction de planètes qui

en était fort effrayé, et songeait déjà à s'enfuir dans les cavernes ou à se cacher sous terre. Ibn-Roschd était alors kadhi de Cordoue. Le gouverneur ayant rassemblé les savants et les hommes graves pour les consulter, Ibn-Roschd se permit d'examiner la chose au point de vue physique, et d'après les pronostics des étoiles. Un théologien nommé Abd-el-Kébir se mêlant alors à la conversation, lui demanda s'il ne croyait pas ce qui est rapporté de la tribu d'Ad, qui fut exterminée de cette manière. Ibn-Roschd répondit d'une façon peu respectueuse pour cette fable, consacrée par le Coran. La critique historique est le péché que les théologiens peuvent le moins pardonner; les ennemis d'Ibn-Roschd prirent occasion du scandale que causa cette consultation pour présenter le kadhi trop éclairé comme un hérétique et un mécréant.

Abd-el-Wahid, enfin, raconte que les ennemis d'Ibn-Roschd se procurèrent un manuscrit autographe de ses commentaires, et qu'ils y trouvèrent une citation d'un auteur ancien ainsi conçue : « La planète Vénus est une divinité.... » Ils montrèrent cette phrase à Almansour, en l'isolant de ce qui précédait, et, l'attribuant à Ibn-Roschd, ils y trouvèrent l'occasion de le faire passer pour un polythéiste[1].

Quoi qu'il en soit de ces récits, on ne peut douter que la philosophie n'ait été la véritable cause de la disgrâce

eut lieu en 581 ou 582 de l'hégire. *V.* Defrémery, *Journ. asiat.* janv. 1849, p. 16 et suiv. Cf. Michaud, *Bibl. des Croisades*, t. II, 772-773; t. IV, p. 209, note.

[1] Édit. Dozy, p. 224

d'Ibn-Roschd. Elle lui avait fait de puissants ennemis, qui rendirent son orthodoxie suspecte à Almansour[1]. Tous les hommes instruits, dont la fortune excitait l'envie, étaient en butte aux mêmes accusations. Almansour, ayant convoqué les principaux personnages de Cordoue, fit comparaître Ibn-Roschd, et, après avoir anathématisé ses doctrines, le condamna à l'exil. L'émir fit expédier en même temps des édits dans les provinces pour interdire les études dangereuses et ordonner de brûler tous les livres qui s'y rapportaient. On ne fit d'exception que pour la médecine, l'arithmétique et l'astronomie élémentaire, autant qu'il en faut savoir pour calculer les durées du jour et de la nuit, et pour déterminer la direction de la *kibla*[2]. El-Ansâri nous a conservé le texte entier d'une déclamation écrite d'un style emphatique par Abou-Abdallah Ibn-Ayyasch, secrétaire de l'émir, qui fut envoyée à cette occasion aux habitants de Maroc et des autres villes du royaume[3]. La haine fanatique qu'avait soulevée l'école des libres penseurs s'y décèle à chaque ligne. Il est difficile, du reste, d'imaginer quelque chose de plus insignifiant

[1] On peut voir plusieurs témoignages rassemblés par El-Ansâri (Voir l'appendice II), et par Makkari (t. II, p. 125, édit. Dozy, etc.; Gayangos, t. I, p. 198). Comparez Ibn-Khaldoun, texte, t. I, p. 329-330; traduction, t. II, p. 214 (édit. de Slane), et dans Gayangos, t. II, append. p. LXVI.

[2] Abd-el-Wahid, édit. Dozy, p. 224-225. — De Hammer, *Journal asiat.* février 1848, p. 196, et *Literaturgeschichte der Araber*, I Abth. I Band. p. CIV et suiv.

[3] Voir l'appendice II.

et de plus fade que cette plainte répétée pour la millième fois au nom de griefs qui ne sont la faute de personne, et souvent ont leur cause en ceux qui s'en plaignent le plus.

La révolution qui perdit Ibn-Roschd fut, on le voit, une intrigue de cour : le parti religieux réussit à chasser le parti philosophique. Ibn-Roschd, en effet, ne fut pas persécuté seul; on nomme plusieurs personnages considérables, savants, médecins, faquihs, kadhis, poëtes, qui partagèrent sa disgrâce. « La cause du déplaisir d'Almansour, dit Ibn-Abi-Oceibia, était qu'on les avait accusés de donner leurs heures de loisir à la culture de la philosophie et à l'étude des anciens. » La disgrâce des philosophes trouva même des poëtes pour la chanter. Beaucoup de pièces de vers furent faites à ce propos. Un certain Aboul-Hosein Ibn-Djobeir, en particulier, exhala son dépit contre Ibn-Roschd dans quelques mauvaises épigrammes[1], dont les *concetti* parurent sans doute fort agréables à la cabale triomphante[2] :

« Maintenant Ibn-Roschd n'est que trop certain que ses œuvres sont des choses pernicieuses. O toi qui t'es abusé toi-même, regarde si tu trouves aujourd'hui un seul homme qui veuille être ton ami ! »

« Tu n'es pas resté dans la *bonne voie*, ô fils de la

[1] Ms. suppl. ar. nº 682, f. 8-9. Voir l'appendice II.

[2] Elles ont été publiées et traduites par M. Munk, *op. cit.* p. 427-428 et 517.

bonne voie[1], lorsque si haut, dans le siècle, tendaient tes efforts. Tu as été traître à la religion; ce n'est pas ainsi qu'a agi ton aïeul. »

» Le destin a frappé tous ces falsificateurs qui mêlent la philosophie à la religion et qui prônent l'hérésie. Ils ont étudié la logique[2]; mais on a dit avec raison: Le malheur est confié à la parole.»

La disgrâce d'Ibn-Rochd ne fut pas, au reste, de longue durée : une nouvelle révolution fit rentrer les philosophes en faveur. Almansour, de retour à Maroc, leva tous les édits qu'il avait portés contre la philosophie, s'y appliqua de nouveau avec ardeur, et, sur les instances de personnages savants et considérables, rappela auprès de lui Ibn-Roschd et ses compagnons d'infortune[3]. Abou-Djafar el-Dhéhébi, l'un d'eux, reçut la charge de veiller sur les écrits des médecins et des philosophes de la cour.

Le récit de la disgrâce d'Ibn-Roschd est accompagné dans Léon l'Africain[4] de détails puérils sur les ruses que

[1] Jeu de mots sur le nom d'*Ibn-Roschd*.

[2] On aperçoit ici le calembour fondé sur l'équivoque du mot logique, équivoque qui a lieu en arabe comme en grec. Je renonce à faire remarquer les jeux de mots que renferment les autres pièces. V. Munk, *l. c.*

[3] Ibn-Khaldoun, *l. c.* Ibn-el-Abbar (Voir l'appendice I).

[4] Apud Fabr. *Bibl. gr.* t. XIII, p. 285-287. — Cf. Bayle, *Dict.* art. *Averroès*, note M; — Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, p. 100-101.

ses ennemis employèrent pour démasquer son hérésie, et sur les circonstances humiliantes de sa rétractation et de son exil. Ces récits ne paraissent pas assez authentiques pour être rapportés ici. Je ne puis croire cependant que Léon les ait imaginés; il les avait lus dans quelque auteur arabe, et on ne peut nier que plusieurs des traits qu'il rapporte ne rappellent les récits d'El-Ansâri. Ibn-Roschd, assure ce dernier, avait coutume de dire que l'épreuve la plus pénible qu'il eut à souffrir dans sa disgrâce fut qu'étant entré dans la grande mosquée de Cordoue avec son fils Abdallah, il s'en vit chassé outrageusement par des gens du bas peuple. Presque tous ses disciples lui furent infidèles; on cessa d'invoquer son autorité; les plus hardis cherchaient à prouver que ses opinions n'étaient pas aussi contraires qu'on l'avait cru aux croyances d'un bon musulman[1]. Un savant d'Orient, Tadj-eddin Ibn-Hamaweih, qui visita à cette époque le Magreb, chercha à le voir, mais il n'y put réussir, tant était sévère la réclusion où vivait le philosophe exilé[2].

Ibn-Roschd survécut peu à sa rentrée en faveur. Il mourut à Maroc, dans un âge très-avancé, le jeudi 9 de safar[3] de l'an de l'hégire 595 (10 décembre 1198). Telle est la date précise donnée par El-Ansâri. Ibn-Abi-Ocei-

[1] El-Ansari (appendice II). Cf. Munk, *op. cit.* p. 427.

[2] Dhéhébi, Bibl. imp. anc. fonds ar. nº 753, fol. 81. (Voir l'appendice IV) Ibn-Hamaweih ajoutait qu'Ibn-Roschd mourut dans cet état de captivité. C'est là certainement une erreur.

[3] Une autorité citée par Ibn-el-Abbar place cet évènement dans le mois de rebi premier de la même année.

bia place de même la mort d'Ibn-Roschd au commencement de l'année 595. Mais il se contredit lui-même lorsqu'il prétend qu'Ibn-Roschd fut en faveur auprès de Mohammed-Annassir, qui succéda à Iakoub-Almansour le 22 de rebi premier de l'an 595 (2 janvier 1199)[1], et surtout lorsqu'il place le rappel d'Ibn-Roschd sous Almansour, en cette même année 595. Ibn-Arabi, qui fut témoin de ses funérailles, Jafeï, Mohammed ben-Ali de Xativa, et en général les annalistes musulmans, sont aussi pour l'année 595[2]. Abd-el-Wahid et Dhéhébi s'écartent fort peu de cette chronologie : ils placent la mort du commentateur à la fin de l'an 594[3], c'est-à-dire en août ou septembre 1198. Seul, Léon l'Africain la recule jusqu'à l'année 1206[4]. El-Ansâri nous apprend qu'Ibn-Roschd fut enterré à Maroc, dans le cimetière situé hors de la porte de Tagazout, mais qu'au bout de trois mois son corps fut transporté à Cor-

[1] Ibn-el-Abbar dit qu'Ibn-Roschd mourut un mois à peu près avant Almansour, ce qui est vrai. (Voir l'appendice I.)

[2] Jafeï, ms. anc. fonds ar. nº 644; f. 141 ; — Mohammed ben Ali, anc. fonds ar. nº 616, fol. 184 v. Ibn-el-Abbar réfute une autre opinion erronée sur cette même date.

[3] Abd-el-Wahid, édit. Dozy, p. 225; Dhéhébi, appendice IV.

[4] Reinesius, Pococke, d'Herbelot tiennent pour 1198. Moréri, Antonio, de Rossi ont suivi Léon l'Africain. Hottinger, d'après une conversion fautive des années de l'hégire en années vulgaires, plaçait la mort d'Averroès en 1225. Il a été copié par Middeldorpf. Les autres ont frappé à tout hasard ; ainsi Tennemann est pour 1217 ou 1225; Sprengel, pour 1217; Bartolocci, pour 1216. — Les auteurs plus anciens, qui n'avaient d'autre point de repère que le récit de Gilles de Rome sur les fils d'A-

doue, où on le déposa dans le mausolée de sa famille, au cimetière d'Ibn-Abbas[1]. Ibn-Arabi, en effet, raconte qu'il vit à Maroc charger son cadavre sur une bête de somme pour le transporter à Cordoue[2]. Léon l'Africain affirme, d'un autre côté, avoir vu son tombeau et son épitaphe à Maroc, près de la porte des Corroyeurs[3].

Ibn-Roschd laissa plusieurs fils, dont quelques-uns se livrèrent à l'étude de la théologie et de la jurisprudence, et devinrent kadhis de villes et de districts. L'un, Abou-Mohammed Abdallah, fut un praticien assez célèbre. Ibn-Abi-Oceibia a donné sa biographie, à la suite de celle de son père[4]. Il fut médecin d'Annassir, et écrivit un livre sur la *méthode thérapeutique*. Toutes ces circonstances ne permettent guère d'ajouter foi au récit de Gilles de Rome sur le séjour des fils d'Averroès à la cour des Hohenstaufen[5].

Ibn-Beithar et Abd-el-Melik Ibn-Zohr moururent presque la même année. Abou-Merwan Ibn-Zohr et Ibn-Tofaïl étaient déjà morts depuis quelque temps. Toute la

verroès, suivaient une chronologie plus incertaine encore. Pierre d'Abano (*Concil. Controv.* f. 14 v°, Venet. 1565). Patrizzi (*Discuss. Perip.* t. I, l. X, f. 94. Venet. 1671), Pagi (*ad Baronium*, ann. 1197, n° 11) songèrent seuls à tirer parti des dates contenues dans les souscriptions des traités.

[1] Ibn-el-Abbar dit presque la même chose. Cf. Mohammed ben-Ali de Xativa (n° 616, anc. fonds) *l. c.*

[2] Fleischer, *Codd. arab. Lips.* p. 492.

[3] Apud Fabr. t. XIII, p. 288.

[4] Ms. supp. ar. n° 673, f. 203.

[5] Voir ci-dessous, deuxième partie, chap. II, § 14.

pléiade philosophique et scientifique de l'Andalousie et du Magreb disparaît ainsi presque simultanément dans les dernières années du XII[e] siècle. L'historien des Almohades, Abd-el-Wahid[1], visitant le Magreb l'an 595 (1198-99), trouve encore vivant, mais fort avancé en âge, Abou-Bekr Ibn-Zohr le neveu, qui lui récite des fragments de ses poésies. En 603 (1206-7), il rencontre, à Maroc, le fils d'Ibn-Tofaïl, qui lui répète plusieurs poëmes composés par son père. On ne vivait plus que de souvenirs et de la tradition, de jour en jour plus affaiblie, du passé.

§ III

La disgrâce d'Ibn-Roschd et les soupçons d'hétérodoxie qui s'élevèrent contre lui sont le trait saillant par lequel il frappa l'imagination de ses contemporains. Tous les historiens et les biographes musulmans sont unanimes à cet égard, et la variété des circonstances avec laquelle ils rapportent le fait est elle-même la meilleure preuve de l'impression qu'il produisit. Ces persécutions, du reste, ne furent point un événement isolé. Vers la fin du XII[e] siècle, la guerre contre la philosophie est organisée sur toute la surface du monde musulman[2]. Une réaction théologique,

[1] *The History of the Almohades*, edited by Reinhart Dozy (Leyde, 1847). Préface, p. VI.

[2] Aujourd'hui encore, en Égypte, le terme de *philosophe* est

analogue à celle qui suivit dans l'Église latine le concile de Trente, s'efforce de reconquérir le terrain perdu, par l'argumentation et la violence. L'islamisme, comme tant de grandes créations religieuses, est toujours allé se fortifiant et obtenant de ses adeptes une foi plus absolue. Les compagnons de Mahomet croyaient à peine à sa mission surnaturelle; l'incrédulité, dans les six premiers siècles de l'hégire, avait été poussée jusqu'aux dernières limites. Dans les siècles modernes, au contraire, pas un doute, pas une protestation. Échappant de plus en plus à la dépendance de la race arabe, essentiellement sceptique, et devenu par les accidents de l'histoire la propriété de races portées au fanatisme, comme les Espagnols, les Berbers, les Persans, les Turcs, l'islamisme, entre ces nouvelles mains, prend les allures d'un dogmatisme austère et exclusif. Il est arrivé pour l'islamisme ce qui est arrivé pour le catholicisme en Espagne, ce qui serait arrivé dans toute l'Europe, si le retour religieux de la fin du XVI[e] et du commencement du XVII[e] siècle eût étouffé tout développement rationnel. L'ascharisme, sorte de compromis entre la raison et la foi, assez analogue à notre théologie moderne, s'empare de l'Égypte sous Saladin, de l'Espagne sous les Almohades, et est resté jusqu'à nos jours la doctrine orthodoxe des écoles musulmanes. De toutes parts, on tonne dans les chaires contre Aristote et les philosophes[1].

une injure, et synonyme d'impie, corrompu, comme *farmaçoun* (franc-maçon). Voy. *Voyage aux Ouaday*, publié par le docteur Perron, p. 663.

[1] La plupart des historiens et des polygraphes arabes, tels

En 1150, par ordre du calife Mostandjid, tous les ouvrages philosophiques de la bibliothèque d'un kadhi, nommément les écrits d'Ibn-Sina, et l'encyclopédie dite des *Frères de la pureté*, furent brûlés à Bagdad. En 1192, le médecin Al-Rokn Abd-el-Salam fut accusé d'athéisme, et l'on procéda avec un grand appareil à la destruction de ses livres. Le docteur qui présidait la cérémonie monta dans la chaire, et fit un sermon contre la philosophie; puis, prenant l'un après l'autre les volumes, il disait quelques mots pour en montrer la scélératesse, et les passait à des gens qui les brûlaient[1]. Rabbi-Juda, le disciple chéri de Maimonide, fut témoin de cette scène étrange. « Je vis, dit-il, dans la main du docteur l'ouvrage d'astronomie d'Ibn-al-Haitem. Montrant le cercle par lequel cet auteur a représenté le globe céleste : *Voici*, s'écria-t-il, *l'immense malheur, l'inexprimable désastre, la sombre calamité !* En disant ces mots, il déchira le livre et le jeta au feu[2]. »

Tous les philosophes espagnols du siècle d'Ibn-Roschd furent, comme lui, en butte à la persécution[3]. Les Almo-

qu'Abulféda, Makrizi, sont assez peu favorables à la philosophie. Cf. Abulf. *Ann. Moslem.* IV, 255; — de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, introd., p. XXII; — Flügel, *Al-Kindi*, p. 15, dans les *Abhandl. für die Kunde des Morg.* t. I.

[1] Abulfaradj, *Hist. Dyn.* p. 451, texte. — Munk, *Mél.* p. 334

[2] *Journ. asiat.* juillet 1842 (p. 18-19), art. de M. Munk.

[3] L'auteur du *Kartas* dit que le grand-père d'Ibn-Roschd fut destitué, en 1120, de sa place de kadhi de Cordoue, à cause de ses travaux littéraires et philosophiques. Mais ce passage offre

hades relevaient directement de l'école de Gazali; leur fondateur, en Afrique, avait été un des élèves de cet ennemi de la philosophie[1]. Ibn-Badja, maître d'Ibn-Roschd, avait déjà expié par la prison les soupçons d'hétérodoxie qui s'attachaient à sa personne, et s'il faut en croire Léon l'Africain, il ne dut sa délivrance qu'à l'influence du père d'Ibn-Roschd, alors grand kadhi[2]. Ibn-Tofaïl passa pour le fondateur de l'*hérésie philosophique*, et pour le maître en impiété d'Ibn-Roschd et de Maimonide[3]. Le philosophe Abd-el-Mélik Ibn-Wahib, de Séville, contemporain d'Ibn-Badja, se vit obligé de borner son enseignement aux premiers éléments. Plus tard, il renonça même entièrement aux études philosophiques et s'interdit toute conversation à ce sujet, voyant qu'il courait risque de la vie. Il se réduisit à la théologie la plus orthodoxe, « si bien qu'on ne trouve point dans ses écrits, comme dans ceux des autres philosophes, de ces choses cachées que l'on explique après leur mort[4]. » Quelquefois on usait d'une rigueur plus grande encore. Ibn-Habib, de Séville, fut mis à mort, parce qu'il cultivait la philosophie : « C'est une science haïe en Es-

de l'incertitude, et on se demande s'il ne renferme pas une confusion des deux Ibn-Roschd. Cf. Tornberg, *Ann. regum Mauritaniæ,* p. 144; Petis de la Croix, à la Bibl. imp. fonds des traductions, n° 97 bis, fol. 154 v.

[1] Cf. Abd-el-Wahid el-Marrekoschi (édit. Dozy), p. 124.

[2] Leo Afr. apud Fabr. *Bibl. gr.* t. XIII, p. 279.

[3] *Ibid.* p. 280-281.

[4] Ibn-Abi-Oceibia, dans la vie d'Ibn-Badja (ms. Bibl. imp. f. 192).

pagne, ajoute l'historien qui rapporte ce fait; on ne la cultive qu'en secret, et on cache les livres qui en traitent. Motarrif de Séville, continue-t-il, est à présent occupé de ces études, bien que ses concitoyens le traitent de mécréant; il ne montre à personne les écrits qu'il compose[1]. »

La vie d'Abou-Bekr Ibn-Zohr par Ibn-Abi-Oceibia est pleine de traits semblables. « On sait, dit-il[2], comment Almansour conçut l'idée de détruire dans ses États les ouvrages qui traitent de la logique et de la philosophie, ordonnant que tous les livres de ce genre qu'on pourrait trouver fussent brûlés publiquement; et comment il travailla à abolir les sciences rationnelles, en persécutant les hommes qui s'y appliquaient, et en faisant punir sévèrement ceux qui étaient convaincus d'avoir lu de tels ouvrages ou de les garder dans leurs bibliothèques. Lorsqu'il conçut d'abord une telle pensée, il chargea Abou-Bekr Ibn-Zohr, le neveu, de l'exécution de ses ordres; car, quoiqu'il sût bien qu'Ibn-Zohr était lui-même fort dévoué à l'étude de la logique et de la philosophie, il feignit de n'en être point instruit. Abou-Bekr exécuta fidèlement la tâche qui lui était confiée. Il fit des recherches dans toutes les boutiques de libraires de Séville, ayant soin qu'il n'y restât pas un seul ouvrage traitant des sujets ci-dessus mentionnés, à la grande douleur des amis de ces sciences. » La docilité avec laquelle Ibn-Zohr exécuta cette commis-

[1] Makkari, t. II, p. 125-126 (édit. Dozy, etc.); Gayangos, t. Ier, p. 198-199.

[2] Ms. Bibl. imp., f. 199. — Gayangos, t. Ier, append., p. x

sion, pénible pour un philosophe, ne l'empêcha pas d'être dénoncé au calife comme se livrant à l'étude des ouvrages prohibés. La persécution produisait son fruit ordinaire, l'hypocrisie et l'abaissement des consciences. « J'ai recueilli, continue Ibn-Abi Oceibia, l'anecdote suivante de Aboul-Abbas Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Ahmed, de Séville : « Ibn-Zohr avait deux élèves aux-
» quels il enseignait la médecine. Un jour, comme ils
» arrivaient à l'heure accoutumée pour lire devant lui
» des ouvrages médicaux, il remarqua dans les mains
» de l'un d'eux un petit livre traitant de la logique. Ibn-
» Zohr jeta le volume dans un coin de l'appartement, et
» courut sur les délinquants avec l'intention de les battre.
» Les étudiants s'enfuirent, et restèrent quelques jours
» sans venir chez lui. Enfin ils prirent courage, et se
» présentèrent devant leur maître, s'excusant d'avoir
» porté dans sa maison un livre défendu, dont ils igno-
» raient,disaient-ils, le contenu. Ibn-Zohr feignit d'ad-
» mettre leur excuse, et continua de faire avec eux des
» lectures sur la médecine, avec cette différence qu'a-
» près y avoir consacré un certain temps Ibn-Zohr leur
» faisait répéter quelque partie du Coran, leur enjoi-
» gnant, quand ils seraient chez eux, de lire des com-
» mentaires sur ce divin ouvrage, aussi bien que des
» histoires traditionnelles concernant le Prophète et d'au-
» tres livres sur des sujets théologiques, mais par-dessus
» tout d'être fort exacts dans l'accomplissement de leurs de-
» voirs religieux. Les jeunes gens suivirent les recomman-
» dations de leur maître, et lorsque, peu de temps après,

» Ibn-Zohr trouva que leurs esprits étaient bien disposés, » il apporta une copie du livre de logique qu'il avait d'a- » bord vu dans leurs mains, en leur disant : *Maintenant » que vous êtes préparés à la lecture de cet ouvrage, » rien ne m'empêche de le lire avec vous ;* et il com- » mença immédiatement à le leur expliquer. » J'ai mentionné ce fait, ajoute le biographe, afin de montrer la droiture d'esprit et la piété d'Ibn-Zohr. »

Ce qu'il importe de remarquer, et ce qui peut paraître surprenant au premier coup d'œil, c'est que ces persécutions étaient fort agréables au peuple, et que les princes les plus lettrés se les laissaient arracher, malgré leurs goûts personnels, comme un moyen de popularité. Cette antipathie de la foule pour la philosophie naturelle fut un des traits les plus caractéristiques de l'Espagne musulmane, et il est difficile de n'y pas voir un des effets de l'influence de la race vaincue. « Les Andalous, dit Makkari[1], cultivèrent toutes les parties des sciences avec ardeur et succès, à l'exception cependant de la philosophie naturelle et de l'astronomie. Ces deux études, quoique embrassées avec zèle par les plus hautes classes, ne furent jamais avouées en public à cause de la crainte qu'inspirait le bas peuple. Car si l'on avait le malheur de dire d'un homme : « Un tel fait des leçons sur la philosophie, ou » travaille à l'astronomie, » les gens du peuple lui appliquaient immédiatement le nom de *zendik* (impie, mé-

[1] T. Ier, p. 136 (édit Dozy, Wright, etc.); Gayangos, t. Ier, p. 141.

créant), et cette qualification lui restait pendant toute sa vie. Que si, alors, sa situation fût devenue quelque peu incertaine, ils l'auraient frappé dans les rues, ou ils auraient brûlé sa maison avant que le sultan en eût eu connaissance. Peut-être le sultan lui-même, afin de se concilier l'affection du peuple, aurait-il ordonné que le pauvre homme fût mis à mort, ou aurait-il fait un édit pour que l'on brûlât partout les livres philosophiques. Ce moyen fut l'un de ceux qu'employa Almansour[1] pour gagner de la popularité parmi les basses classes, durant les premières années de son usurpation, quoiqu'il ne se fît pas faute de travailler lui-même en secret aux sciences défendues. » Les déboires qui remplirent la vie du libre penseur Ibn-Sabîn (première moitié du XIII[e] siècle), la choquante hypocrisie à laquelle on le voit sans cesse obligé de recourir[2] prouvent que ces réflexions de l'historien espagnol n'avaient rien d'exagéré.

§ IV

On comprend maintenant pourquoi cet Averroès, qui pendant quatre siècles a eu chez les juifs et chez les chrétiens une si longue série de disciples, et dont le nom a figuré tant de fois dans la grande bataille de l'esprit

[1] Ce n'est pas de Iacoub Almansour, contemporain d'Ibn Roschd qu'il s'agit ici, mais du vizir Almansour (mort en 1002), qui usurpa le pouvoir sur Hischam II. Voy. ci-dessus, p. 4-5.

[2] Amari, *Journ. asiat.* février-mars 1853.

humain, n'a point fait école chez ses compatriotes, et comment le plus célèbre des Arabes aux yeux des Latins est tout à fait ignoré de ses coreligionnaires. En général, les emprunts que le moyen âge fit aux musulmans ne peuvent donner aucune idée de l'importance relative des parties de la littérature arabe. Les *philosophes*, qui presque seuls ont été connus des Latins, ne forment qu'une famille imperceptible dans l'ensemble de cette littérature. Avempace, Abubacer, Averroès n'ont aucun renom dans l'islamisme. De tout ce grand développement, il n'est resulté qu'une seule renommée populaire, celle d'Ibn-Sina (Avicenne). Les recueils de bibliographie arabe, le *Kitâb el-Fihrist*, le dictionnaire de Hadji-Khalfa, mentionnent très-peu d'ouvrages de philosophes proprement dits. Le nom même d'Ibn-Roschd n'est prononcé dans Hadji-Khalfa qu'incidemment, à propos de l'ouvrage de Gazzali qu'il a réfuté, et du poëme d'Ibn-Sina qu'il a commenté[1]. Ni Ibn-Khallekan, ni Safadi[2] n'en disent un mot dans leurs Vies des grands hommes de l'islamisme; Djemal-eddin al-Kifti, qui le suivit d'une génération (1172-1248), ne le nomme pas dans son *Histoire des philosophes*. Jafeï et les chroniqueurs, en mentionnant sa mort sous l'an-

[1] Cf. Hadji-Khalfa, *Lex. bibliogr.* (édit. Fluegel), aux mots *Tehafot* et *Ardjuza*.

[2] Le volume de Safadi que possède la Bibliothèque impériale ne renferme pas la partie où se trouverait, selon l'ordre alphabétique, la notice d'Ibn-Roschd. Mais M. Schefer possède un volume du même ouvrage où serait la dite notice, si l'auteur ne l'avait pas omise.

née 595, se contentent de dire vaguement qu'il composa beaucoup d'ouvrages ; mais on voit que le nom même du grand commentaire n'est pas arrivé jusqu'à eux. Ses contemporains et compatriotes eux-mêmes en connaissent à peine l'existence[1] ; tous les écrits d'Ibn-Roschd mentionnés par Ibn-el-Abbar sont juridiques, médicaux ou grammaticaux Dans un *Index* de livres défendus, contenu dans notre ms. 525 (suppl. ar.)[2], on ne signale comme dangereux que certains passages d'un de ses écrits de droit canon ; Mohammed-ben-Ali de Xativa ne lui attribue de même qu'un écrit, et cet écrit est un livre de droit[3].

Ce n'est pas qu'Ibn-Roschd n'ait joui d'une grande réputation parmi ses contemporains. Ibn-el-Abbar fait de lui les plus pompeux éloges, et après avoir raconté les légendes auxquelles donna lieu son profond savoir, il ajoute que la réalité surpassait encore tous ces récits. Ibn-Saïd l'appelle l'*imam de la philosophie en son temps*[4]. Ibn-Abi-Oceibia, dans la Vie d'Ibn-Bâdja, le place au premier rang des disciples de ce grand maître. Le kadhi Abou-Merwan al-Badji, cité par ce biographe, lui accorde les plus rares qualités. Plusieurs témoignages cités par El-Ansâri le représentent comme un des hommes dont la réputation avait atteint les confins de l'islamisme. L'his-

[1] Ibn-Khaldoun (*Prolég.* I, p. 241-45, édit. Quatremère) réfute un passage de la *Rhétorique* d'Ibn-Roschd, qu'il donne, avec raison, comme faisant partie du *Commentaire moyen* sur la logique.

[2] Fol. 39 v.

[3] Anc. fonds arabe, nº 816, fol. 184.

[4] Makkari, t. II, p. 125 (édit. Dozy); Gayangos, t. Ier, p. 198.

torien Jafeï[1] vante sa pénétration, son application constante à l'étude et l'universalité de son savoir en jurisprudence, théologie, médecine, philosophie, logique, métaphysique et mathématiques. Enfin, dans une intéressante discussion sur la prééminence de l'Andalousie et de l'Afrique, citée par Makkari, Ibn-Roschd figure en un rang honorable parmi les grands hommes que le défenseur de l'Andalousie allègue pour soutenir la supériorité de ce pays[2]. Sa réputation pénétra jusqu'en Orient; Maimonide lut ses ouvrages en Égypte en 1190[3]. Nous avons vu Ibn-Hamaweih, à son arrivée dans le Magreb, n'avoir rien de plus pressé que de demander Ibn-Roschd[4]. Mais, aux époques de décadence, la réputation et l'influence sont choses fort distinctes. De tous les disciples d'Ibn-Roschd, dont les noms nous sont connus, Abou-Mohammed ben-Haut-Allah, Aboulhasan Sahl ben-Mâlek, Abourrabî ben-Sâlem, Abou-Bekr ben-Djahwar, Aboulcasem ben-Attailesan, Bondoud[5] ou Ibn-Bondoud[6], il n'en est pas un qui soit arrivé à quelque célébrité; ses théories

[1] A l'année 595. Ms. Bibl. imp. anc. fonds, n° 644, f. 141; suppl. ar., n° 723, fol. non cotés.

[2] Makkari, t. II, p. 130 (édit. Dozy, etc.); Gayangos, t. Ier, p. 37.

[3] Abdallatif qui visita l'Égypte en 1197, et qui nous raconte toutes les disputes qu'il eut avec les docteurs égyptiens sur les philosophes en vogue à cette époque, ne prononce pas le nom d'Ibn-Roschd. (De Sacy, *Relation de l'Égypte*, par Abdallatif, p. 466.)

[4] Voir l'appendice IV.

[5] Ce nom me paraît juif; comparez *Bongudas, Bongoa.*

[6] Voir Ibn-el-Abbar (appendice I); Abd-el-Wahid, p. 174 (édit. Dozy).

n'eurent aucun continuateur, et ses travaux mêmes ne trouvèrent après sa mort que de rares lecteurs. On ne voit pas que l'incrédule et panthéiste Ibn-Sabîn[1] (né en 1217) ait rien emprunté directement à Ibn-Roschd. En traitant exactement les mêmes questions que lui, il ne le cite jamais.

On a peu de détails sur l'enseignement d'Ibn-Roschd. La forme de plusieurs de ses écrits suffirait pour prouver qu'ils ont servi à une exposition orale. Ibn-el-Abbar, d'ailleurs, nous apprend expressément qu'il donnait des cours, ou plutôt des séances libres[2], selon l'usage des musulmans. Ces séances se tenaient sans doute dans une mosquée de son choix. Son grand-père avait été jusqu'à ses dernières années un professeur fort autorisé[3].

Léon l'Africain raconte que le célèbre Fakhr-eddîn Ibn-al-Khatib Razi ayant entendu parler au Caire de la réputation d'Ibn-Roschd, nolisa un navire à Alexandrie pour aller le voir en Espagne, mais qu'ayant appris les disgrâces que son hétérodoxie lui avait attirées, il renonça à ce voyage. Lui-même, en effet, avait éprouvé de semblables désagréments à Bagdad pour ses opinions philosophiques. Mais la biographie d'Ibn-al-Khatib, dans Léon, est remplie de si grossières contradictions, que ce récit ne mérite aucune créance. Quelques lignes plus bas, Léon le fait mourir cent soixante-quatorze ans après Averroès !

1 Amari, dans le *Journ. asiat.* février-mars 1853.
2 Voir l'appendice I.
3 Dozy, *Recherches* (2e édition), p. 359-360.

Quoi qu'il en soit, Fakhr-eddîn paraît avoir été un disciple de cette libre philosophie qui fut plus tard caractérisée chez les Latins du nom d'*averroïsme*. Il commenta Aristote et Avicenne; après sa mort, on trouva chez lui des vers où il chantait l'éternité du monde et l'anéantissement de l'individu. Le peuple, l'ayant appris, déterra ses cendres et les profana [1].

Il ne faut donc pas chercher d'*averroïsme* proprement dit chez les musulmans [2], d'une part, parce qu'Ibn-Roschd n'avait pas à leurs yeux la même originalité qu'aux yeux des scolastiques, qui le voyaient isolé de ses antécédents; de l'autre, parce que les études philosophiques tombèrent après lui dans un complet discrédit [3]. La vraie postérité

[1] Leo Afr. apud Fabr. *Bibl. gr.* t. XIII, p. 289 et suiv.

[2] Nous ne savons si les écrits d'Ibn-Roschd furent mêlés aux disputes qui eurent lieu, aux premiers temps de la domination turque, sur le *Tehafot* de Gazzali (Hadji-Khalfa, II, 474 et suiv. édit. Fluegel). Paul Jove prétend que Bajazet était attaché aux opinions d'Averroès : *Peripatetici Averrois opinionibus oblectabatur* (*Elogia virorum bellica virt. illustr.* l. IV, p. 344). Il aura cru sans doute *a priori* que le philosophe arabe jouissait chez ses coreligionnaires d'une réputation égale à celle qu'il avait en Italie.

[3] Ibn-Batouta, qui parcourut le monde musulman dans la première moitié du XIVe siècle, et qui énumère avec un soin extrême tous les professeurs qu'il a entendus et les cours qu'il a suivis, ne dit pas un mot de philosophie. La métaphysique dont il est question, au t. I, p. 91 (édit Defrémery et Sanguinetti) n'est plus la vieille métaphysique péripatéticienne; elle est du moins désignée par un nom nouveau.

d'Ibn-Roschd et la continuation immédiate de la philosophie arabe se retrouvera chez les juifs, dans l'école de Moïse Maimonide. Or, cette doctrine de Maimonide est jugée fort sévèrement par les musulmans. L'orthodoxe Makrizi dit que Moïse Maimonide fit de ses coreligionnaires de vrais athées, des *moattil*, et qu'il n'y a pas de secte qui s'écarte davantage des religions divines établies par le ministère des prophètes [1]. *Moattil* est le participe du verbe *attala*, qui signifie *dépouiller une femme de son collier, faire le vide*. Le moattil est celui qui enlève à Dieu ses attributs, qui fait le vide en Dieu, le déclare inaccessible à l'intelligence et étranger au gouvernement de l'univers [2]. C'est la nuance par laquelle le péripatétisme confine au panthéisme; et telle est, en effet, la doctrine à laquelle s'est attaché plus tard le nom d'Averroès.

§ V

Le nombre des fables accumulées sur les personnages historiques est presque toujours en raison de leur célébrité. Tout homme dont le nom devient, à tort ou à bon droit, l'étiquette d'un système cesse de s'appartenir, et sa biographie indique bien plus les fortunes diverses du système avec lequel on l'a identifié que sa propre indivi-

[1] De Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. Ier, p. 299-300.
[2] *Ibid.* p. 325, et t. II, p. 96.

dualité. Averroès a payé la dette de sa renommée; peu de biographies se sont grossies d'autant de fables que la sienne. Ces fables peuvent se ranger en trois classes. Les unes proviennent des biographes arabes; les autres sont d'origine chrétienne, et ont été inventées pour soutenir le rôle d'incrédulité que le moyen âge fit jouer à Averroès; quelques récits enfin paraissent devoir être attribués à la grande célébrité dont Averroès jouit dans le nord de l'Italie à la renaissance, et à ce génie inventif qui a toujours rendu les écoles si fécondes en anecdotes sur les maîtres fameux.

La plupart des traits rapportés par Ibn-Abi-Oceibia, El-Ansâri et Léon l'Africain ont pour but de relever les vertus d'Ibn-Roschd, sa patience, sa facilité à pardonner les injures, sa générosité, surtout envers les gens de lettres. Rien dans ces contes inoffensifs ne ressemble à la légende du moyen âge chrétien, et on ne se douterait guère que le respectable kadhi qu'on y voit présenté comme un modèle de perfection est destiné à devenir le précurseur de l'antechrist, l'impie systématique, frappant d'un même mépris les trois religions connues, blasphémant l'eucharistie, et s'écriant : Que mon âme meure de la mort des philosophes ! Nous aurons à faire la critique de ces derniers récits et à en démêler l'origine, quand nous examinerons le rôle d'Averroès comme représentant de l'incrédulité religieuse au XIIIe siècle.

De toutes les fables produites par la réputation philosophique et médicale d'Averroès, la plus absurde, sans doute, est celle qui a pris naissance de son affectation à contredire Avicenne. Déjà cette tendance avait été remarquée

par Roger Bacon[1]. Benvenuto d'Imola a consacré la même tradition[2]; il prétend que ce fut par opposition contre Avicenne, lequel soutenait qu'on doit respecter la religion où l'on est né, qu'Averroès imagina sa doctrine du mépris des religions établies. Symphorien Champier assure[3], et on a souvent répété après lui, qu'Averroès s'abstient de citer son rival. Rien n'est plus faux assurément. Ibn-Sina est souvent combattu dans le grand commentaire, et surtout dans la *Destruction de la destruction*. Mais, en médecine, Averroès est si loin de lui être systématiquement hostile, qu'un de ses principaux ouvrages médicaux est un commentaire sur le poëme didactique d'Ibn-Sina, auquel il accorde les plus pompeux éloges. L'imagination toutefois ne s'arrêta pas en si beau chemin : on raconta qu'Avicenne étant venu à Cordoue du temps d'Averroès (anachronisme d'un siècle et demi), ce dernier, pour satisfaire sa haine, lui avait fait souffrir les plus affreux supplices, et l'avait fait expirer sur la roue[4]. Évidemment nous avons ici le reflet des haines féroces des savants de la renaissance. Cette époque ne pouvait concevoir deux chefs d'école sans les supposer ennemis. On contait mille traits de la haine d'Aristote et Platon, de Barthole et Baldus;

[1] *Opus Majus*, p. 13 (édit. Jebb).

[2] Ad *Inf.* cant. IV, v. 143 (ms. Bibl. imp. nº 4146, suppl. fr. f. 25.

[3] *De claris medicis*, apud Gesneri *Bibl.* f. 100. — Bayle, ard. *Averroès*, note A.

[4] Vossius, *De Philos. sectis*, cap. XIV. p. 113. — Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, p. 108.

on crut volontiers qu'Averroès avait traité son rival comme soi-même on l'aurait traité.

Il fut généralement admis, parmi les médecins de la renaissance, qu'Averroès ne s'occupa point de pratique médicale[1], bien qu'on reconnût qu'il eût été médecin du *roi Memarolin*, et qu'on lui attribuât une découverte importante, à savoir que la saignée peut être pratiquée sans danger sur les enfants[2]. Freind a montré que cette opinion venait d'une méprise sur un passage où Averroès attribue cette expérience à Avenzoar[3]. C'est également d'un contre-sens sur un passage du *Colliget*, que vint l'opinion bizarre et souvent répétée, qu'Averroès avait coutume de ne prescrire aucun remède à ses malades[4]. Mais la plus ridicule, assurément, de toutes les méprises dont Averroès a été l'objet, est celle qu'on lit dans le *Patiniana* : « Averroès fut tué d'une roue de charrette, qui l'écrasa par malheur dans la rue[5]; » et dans Duverdier, cité par Bayle : « Averroès fut rompu par une roue qu'on

[1] Cf. Brucker, t. III, p. 99.

[2] Étienne Pasquier (Lettres, t. II, l. XIX, p. 548) : « Combien de siècles avons-nous exercé la médecine, estimants qu'il ne falloit saigner un enfant jusques à ce qu'il eust atteint l'aage de quatorze ans, et que la saignée leur estoit auparavant ce temps non un remède, ains la mort! Hérésie en laquelle nous serions encore aujourd'huy sans Averroës Arabe, qui premier se hasarda d'en faire l'espreuve sur un sien fils, aagé de six à sept ans, qu'il guérit d'une pleurésie.»

[3] *Hist. medic.* pars II[a], p. 256.

[4] Bayle, note D. — Brucker, t. III, p. 108.

[5] P. 97 (édit. 1701).

lui mit sur l'estomac[1]. » Cette fable vient ou d'une confusion avec une autre fable, celle des tourments qu'il fit souffrir à Avicenne, ou d'une allusion à l'obligation où étaient les juifs (on sait qu'Averroès passa quelquefois pour israélite) de porter une *roue* en étoffe jaune sur leurs habits.

§ VI

Il faut donc se résigner à savoir peu de chose sur le caractère individuel d'Ibn-Roschd. Presque tout ce qu'on dit de lui appartient à la légende, et témoigne beaucoup moins ce qu'il fut que l'opinion qu'on s'était formée à son sujet. La masse de ses ouvrages nous prouverait que sa capacité de travail dut être énorme, même quand nous ne saurions pas par Ibn-el-Abbar qu'il employa pour la rédaction de ses livres dix mille feuilles de papier, et quand nous ne verrions qu'une exagération dans cette assertion du même auteur, qu'il ne passa, depuis sa première jeunesse, que deux nuits sans étudier : celle de son mariage et celle de la mort de son père[2]. On ne peut pas dire qu'Ibn-Roschd sorte par ses études du type commun des savants musulmans. Il sait ce que les autres savent : la médecine, c'est-à-dire Galien ; la philosophie, c'est-à-dire Aristote ; l'astronomie, c'est-à-dire l'Almageste. Mais il y ajoute un degré de

[1] Je n'ai pu retrouver cette citation dans la *Bibliothèque* de Duverdier.

[2] Voir les appendices I et IV.

critique rare dans l'islamisme, et, parmi ses observations, il en est qui dépassent de beaucoup l'horizon de son époque[1]. Comme tout bon musulman, il joint à ses études profanes la jurisprudence (il savait par cœur le *Mouatta*[2]) et comme tout Arabe distingué, la poésie. La poésie n'était plus à cette époque, chez les Arabes, qu'une ingénieuse combinaison de syllabes : on ne doit donc pas être surpris de la voir cultivée par des esprits aussi peu lyriques qu'Ibn-Sina et Ibn-Roschd. Léon l'Africain nous apprend qu'Ibn-Roschd avait composé plusieurs pièces de poésie morales et galantes, qu'il brûla dans sa vieillesse[3]. Léon nous en a conservé un fragment qui pourrait en effet faire supposer qu'à quelques égards la sagesse ne fut chez Ibn-Roschd que le fruit des années. Ibn-el-Abbar prétend qu'il savait par cœur les divans de Moténabbi et de Habib et qu'il les citait souvent dans ses leçons[4]. La paraphrase de la Poétique d'Aristote atteste, en effet, chez son auteur une grande connaissance de la littérature arabe, surtout de la poésie anté-islamique. Les citations d'Antara, d'Imroulkaïs, d'Ascha, d'Abou-Témam, de Nabéga, de Moténabbi, du *Kitâb-el-Agâni* (recueil des anciennes chansons arabes), s'y retrouvent à chaque

1 Voir, par exemple, une bien remarquable observation critique sur l'astronomie de Ptolémée, qui renfermait le germe d'un immense progrès. (*In Metaph.* l. XIII, c. 8. Opp. t. VIII, fol. 154 v°.)

2 Ibn-el-Abbar (append. I).

3 Apud Fabricium, *Bibl. gr.* t. XIII, p. 287.

4 Append. I. Cf. Munk, *Mélanges*, p. 419, note.

page[1]. Cette paraphrase accuse, d'un autre côté, l'ignorance la plus complète de la littérature grecque, et on devait s'y attendre. Les Arabes n'ont connu de la Grèce que les philosophes et les auteurs scientifiques. Pas un seul des écrivains vraiment caractéristiques du génie grec n'est venu jusqu'à eux, et sans doute ils eussent été bien incapables d'apprécier des beautés aussi différentes de celles qu'ils recherchent. La logique, l'astronomie, les mathématiques, et jusqu'à un certain point la médecine, sont de tous les pays. L'*Organon* d'Aristote a été accepté par les races les plus diverses comme le code de l'entendement. Au contraire, Homère, Pindare, Sophocle, Platon même, auraient semblé fort insipides aux peuples de race sémitique, à peu près comme la Bible paraît aux Chinois un livre d'une souveraine immoralité. Quoi qu'il en soit, les bévues d'Ibn-Roschd, en fait de littérature grecque, sont vraiment de nature à faire sourire. S'imaginant, par exemple, que la tragédie n'est autre chose que l'art de louer, et la comédie l'art de blâmer[2], il prétend trouver des tragédies et des comédies dans les panégyriques et les satires des Arabes, et même dans le Coran[3] !

[1] Ainsi à la page 54 (édit. 1481), il cite les vers que le poëte Ascha chante à la foire d'Ocadh, en l'honneur de son hôte Mohallak (Voy. Caussin de Perceval, *Essai sur l'hist. des Arabes avant l'Islam.* t. II, p. 400.)

[2] Cette singulière théorie se trouve reproduite littéralement d'après Averroès, dans le prologue du commentaire de Benvenuto d'Imola sur la *Divine Comédie.*

[3] L'élégie n'est pas moins curieusement définie : « Species

L'extrême légèreté avec laquelle les critiques et les historiens ont parlé de la philosophie arabe peut seule expliquer une erreur grossière qui, depuis d'Herbelot, a été souvent répétée. « Averroès, dit d'Herbelot[1], est le premier qui ait traduit Aristote de grec en arabe, avant que les juifs en eussent fait leur version; et nous n'avons eu longtemps d'autre texte d'Aristote que celui de la version latine qui fut faite sur la version arabique de ce grand philosophe, qui y a ajouté ensuite de fort amples commentaires, dont saint Thomas et les autres scolastiques se sont servis, avant que les originaux grecs d'Aristote et de ses commentateurs nous eussent été connus. » D'Herbelot pouvait ne pas connaître l'histoire des versions latines d'Aristote, qui n'a été soigneusement étudiée que depuis quelques années; mais en qualité d'orientaliste, il n'aurait pas dû ignorer : 1° qu'Aristote avait été traduit en arabe trois siècles avant Averroès; 2° que les traductions d'auteurs grecs en arabe ont été faites presque toutes par des Syriens; 3° que peut-être aucun savant musulman, et que certainement aucun arabe d'Espagne, n'a su le grec. Quoi qu'il en soit, cette opinion erronée paraît avoir régné assez généralement dès les premiers temps de

» vero poetriæ quæ elegia nominatur non est nisi incitatio ad
» actus cohituales, quos amoris nomine obtegunt et decorant.
» Ideoque oportet ut a talibus carminibus abstrahantur filii,
» instruantur et exerceantur in carminibus quæ ad actûs forti-
» tudinis et largitatis incitent. »

[1] *Bibl. Orient.* au mot *Roschd.*

la renaissance. Augustin Niphus[1], Patrizzi[2], Marc Oddo, dans la préface de l'édition des Juntes[3], de 1552, Jean-Baptiste Bruyerin[4], Sigonio[5], Tomasini[6], Gassendi[7], Longuerue[8], Moréri[9], et en général tout le XVI[e] et le XVII[e] siècle, ont considéré Averroès comme ayant introduit Aristote chez les Latins. D'Herbelot, reproduisant cette méprise, et y ajoutant un nouveau degré de précision, a été copié par Casiri[10], Buhle[11], Harles[12], de Rossi[13], Middeldorpf[14], Tennemann[15], de Gérando[16], Amable Jourdain[17], A. de Humboldt[18], etc. La même faute a été commise dans le catalogue des manuscrits hébreux de la

1 *In librum de Subst. Orbis* (Venise, 1508), f. 2.— *In Phys. Auscultationes Aristotelis* (Venise, 1549) præf.

2 *Discuss. Peripat.* l. XII, p. 106 (Venise, 1571).

3 T. I, f. 7.

4 Préf. du *Colliget*, p. 81 (édit. 1553).

5 Opp. t. II, p. 706 (Milan, 1732).

6 *Gymn. Patav.* p. 4 (Utini, 1654).

7 *Exercit. parad. adv. Aristot.* (Opp. t. III, p. 1192.)

8 *Longueruana*, p. 68-69.

9 *Dict. crit.* art. *Averroès*.

10 *Bibl. arab. hisp.* t. I[er], p. 185.

11 *Aristot. Opp. Prolegg.* édit. Bipont. p. 323, 346.

12 Ap. Fabr. *Bibl. gr.* t. III, p. 306, note.

13 *Dizionario degli autori arabi*, p. 157.

14 *De Instit. litt. in Hisp.* p. 67-68.

15 Dans l'Encycl. d'Ersch et Gruber, art. *Averroès*.

16 *Hist. comp. des syst. de phil.* t. IV, p. 247 (édit. 1822).— M. de Gérando veut qu'Averroès ait fait sa traduction du syriaque.

17 *Biographie univ.*, art. *Averroès*.

18 *Hist. de la géogr. du nouveau continent*, t. I[er], p. 97,

Bibliothèque impériale[1]; elle est stéréotypée pour longtemps dans tous les *Conversations-Lexicon*. Telle est, en histoire littéraire, la ténacité de l'erreur.

Ibn-Roschd n'a donc lu Aristote que dans les anciennes versions faites du syriaque par Honein Ibn-Ishak, Ishak ben-Honein, Iahja ben-Adi, Abou-Baschar Mata, etc. Il sait mettre à profit tous les moyens exégétiques qu'il possède; il compare les différentes versions arabes[2], il discute la valeur des leçons, il fait même parfois des observations critiques qui sembleraient supposer la connaissance de la langue grecque[3]. Mais ses bévues suffiraient pour prouver que le texte est toujours resté fermé pour lui. Un de ses ennemis les plus acharnés, Louis Vivès[4], les a curieusement relevées. Il confond Protagoras avec Pythagore, Cratyle avec Démocrite; Héraclite devient une secte philosophique, celle des Herculéens! Le premier philosophe de la secte des Herculéens a été Socrate, comme Anaxagore est le chef de l'école italique[5]!

Ces erreurs accuseraient, en effet, la plus grossière igno-

note.—La même faute s'est glissée dans le *Dict. des sc. philos.* t. III, p. 614-615. Quelques pages plus haut, elle avait été savamment relevée par M. Munk (*Ibid.* p. 160).

[1] *Catal. Codd. mss. Bibl. Regiæ,* t. Ier, p. 19, 30.

[2] *Métaph,* XII, p. 323. — *De anima,* III, f. 175.

[3] *In Prædicam.* f. 23. — *De anima,* l. I, f. 114 v°; l. II, f. 127, 130, 159; l. III, f. 160 v°, 195. — *Phys.* l, I, f. 17; l. II, f. 34; l. IV, f. 61. — *Expos. media in Phys.* f. 200, 203. — *Destr. Destr.* fol. 217 v°.

[4] *De causis corrupt. art.* l. V. Opp. t. Ier, p. 141 (Bâle, 1555).

[5] *Metaph.* I, f. 22. Une méprise toute semblable a été commise

rance, si l'on ne songeait qu'elles sont pour la plupart le fait des traductions qu'Ibn-Roschd avait entre les mains, et que les Arabes d'ailleurs ont manqué des notions les plus élémentaires sur l'ensemble et l'histoire de la littérature grecque [1].

Quant à la barbarie du langage d'Averroès, peut-on s'en étonner quand on songe que les éditions imprimées de ses œuvres n'offrent qu'*une traduction latine d'une traduction hébraïque d'un commentaire fait sur une traduction arabe d'une traduction syriaque d'un texte grec;* quand on songe surtout au génie si différent des langues sémitiques et de la langue grecque, et à l'extrême subtilité du texte qu'il s'agissait d'éclaircir? Comment la pensée originale ne se serait-elle pas évaporée dans ces transfusions répétées? Si tous les secours de la philologie moderne, si toute la pénétration des meilleurs esprits ne suffisent pas pour lever les voiles qui enveloppent pour nous la pensée d'Aristote, comment Ibn-Roschd, qui n'avait entre les mains que des versions souvent inintelligibles, aurait-il été plus heureux? L'on

par l'auteur de la traduction arabe du dialogue de Cébès. Cébès, transporté d'admiration, s'écrie par moments : ὦ Ἡράκλεις ! Le traducteur a cru que là c'était le nom de l'interlocuteur, et il a ajouté à la fin de l'ouvrage : *Explicit expositio Herculis Socratici ad Cebetem Platonicum*, etc.

[1] Il est remarquable pourtant qu'Ibn-Roschd possède, sur l'époque où vécut Aristote, des notions assez justes. Il sait qu'Aristote a écrit 1500 ans avant lui. Voy. Steinschneider, *Catal. Codd. hebr. Acad. Lugd. Bat.* p. 65, et ci-dessous, p. 55.

est presque tenté de lui savoir gré de n'avoir pas fait plus de contre-sens, et de dire avec Isaac Vossius : *Si græce nescius, feliciter adeo mentem Aristotelis perspexit, quid non facturus, si linguam scisset græcam*[1]*?*

Après Aristote, les commentateurs grecs, Alexandre d'Aphrodisias, Themistius, Nicolas de Damas sont ceux dont les noms reviennent le plus souvent sous la plume d'Ibn-Roschd[2]. Parmi les Arabes, Ibn-Sina et Ibn-Bâdja sont les plus fréquemment cités. Les opinions d'Ibn-Sina et d'Alexandre ne sont d'ordinaire alléguées que pour être combattues, et quelquefois avec une évidente partialité[3]. Ibn-Bâdja, au contraire, est toujours traité avec un profond respect, et si Ibn-Roschd se permet parfois de ne pas partager son opinion, ce n'est qu'en protestant de son admiration pour le père de la philosophie arabe-espagnole[4]. En général, la polémique occupe une très-grande place dans les écrits d'Ibn-Roschd, et y introduit un ton de vivacité qui intéresse. Quelquefois l'enthousiasme de la science et l'amour de la philosophie l'élèvent jusqu'à un accent de moralité fort éloquent[5]. Ses com-

[1] *De philos. sectis*, c. XVIII, p. 90.

[2] C'est sans doute par une erreur du copiste ou du traducteur que le nom de Cicéron se lit dans le commentaire sur le VIII[e] livre de la Physique (p. 177, édit. 1552), et celui de Sénèque dans la traduction de la Poétique par Hermann l'Allemand.

[3] *Phys.* VIII, f, 173. — *Meteor.* l. III, f. 55 v°. — *De gener. et corr.* l. I, f 286 v°. — *De anima*, l. III, f. 169, 176 et suiv

[4] *Phys.* l. IV, f. 74 v°; VI, f. 122, 138. — *De anima*, III, f. 176 v°

[5] Voy. surtout les Prologues du Commentaire sur la Physique et de la *Destruction de la Destruction*.

mentaires sont prolixes, mais sans sécheresse; la personnalité de l'auteur se montre dans les digressions et les réflexions qu'il sait amener aux endroits importants. Ajoutons, cependant, que ces commentaires ne peuvent avoir pour nous qu'un intérêt historique, et qu'on perdrait sa peine, si l'on cherchait à en tirer quelque lumière pour l'interprétation d'Aristote. Autant vaudrait, pour mieux comprendre Racine, le lire dans une traduction turque ou chinoise, et, pour sentir les beautés de la littérature hébraïque, s'adresser à Nicolas de Lyre ou à Cornelius a Lapide.

§ VII

L'admiration superstitieuse d'Averroès pour Aristote a été souvent remarquée. Pétrarque s'en est égayé[1]; Gassendi l'a rapprochée du culte de Lucrèce pour Épicure[2]; Malebranche s'en est fait une arme dans sa lutte contre l'aristotélisme[3]. « L'auteur de ce livre, dit Ibn-Roschd, dans la Préface de la Physique, est Aristote, fils de Nicomaque, le plus sage des Grecs, qui a fondé et achevé la logique, la physique et la métaphysique. Je dis qu'il les a fondées, parce que tous les ouvrages qui ont été écrits avant lui sur ces sciences ne valent pas la peine qu'on en

[1] *De sui ipsius et mult. ignor.* Opp. t. II, p. 1052.

[2] Opp. t. Ier, p. 396 (*Liber Proœmialis univ. philos.*), et t. III, p. 1192 (*Exercit. parad. adv. Arist.*).

[3] *Recherche de la Vérité,* l. II, part. II, chap. VII.

parle, et ont été éclipsés par ses propres écrits. Je dis qu'il les a achevées, parce qu'aucun de ceux qui l'ont suivi jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près de quinze cents ans, n'a pu rien ajouter à ses écrits, ni y trouver une erreur de quelque importance. Or, que tout cela se trouve réuni dans un seul homme, c'est chose étrange et miraculeuse. L'être ainsi privilégié mérite d'être appelé divin plutôt qu'humain, et voilà pourquoi les anciens l'appelaient *divin*[1]. » — « Nous adressons des louanges sans fin, dit-il ailleurs[2], à celui qui a prédestiné cet homme (Aristote) à la perfection, et qui l'a placé au plus haut degré de l'excellence humaine où aucun homme dans aucun siècle ait pu parvenir ; c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant (dans le Coran) : *Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut.* » — « La doctrine d'Aristote, dit-il encore[3], est la souveraine vérité ; car son intelligence a été la limite de l'intelligence humaine, de sorte qu'on peut dire de lui à bon droit qu'il nous a été donné par la Providence pour nous apprendre ce qu'il est possible de savoir. » — « Aristote est le principe de toute philosophie ; on ne peut différer que dans l'interprétation de ses paroles et dans les conséquences à en tirer[4]. » — « Cet homme a été la règle de la

M. Ritter a observé avec raison que ce passage est fort différent dans les deux versions latines du commentaire de la Physique.
De gener. animal. l. I.
[3] *Destr. Destr.* l. 1, dissert. III.
[4] *Epist. de conn. intell. abstracti cum homine,* init. (t. X édit. 1560).

nature et comme un modèle où elle a cherché à exprimer le type de la dernière perfection[1]. » Tout cela équivaut à peu près aux paroles que lui prête Balzac, « qu'avant qu'Aristote fût né, la nature n'était pas entièrement achevée; qu'elle a reçu en lui son dernier accomplissement et la perfection de son être; qu'elle ne saurait plus passer outre; que c'est l'extrémité de ses forces et la borne de l'intelligence humaine[2]. » Au fond, ces expressions n'ont rien de plus fort que celles que l'on trouve à chaque page dans les auteurs chrétiens, depuis le grand avénement d'Aristote, au XIIe siècle. Une opinion très-répandue attribuait à sa philosophie une source surnaturelle; un démon (bon? mauvais?) la lui avait révélée; l'antechrist seul en aura le secret[3].

Peut-être même ces éloges exagérés ne doivent-ils pas être pris trop au sérieux. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'Ibn-Roschd distingue parfois entre son opinion et celle du texte qu'il commente. Jamais, sans doute, il ne se permet d'exprimer dans son commentaire une pensée différente de celle de son maître; mais, d'un autre côté, il prend soin de nous avertir qu'il n'accepte pas la responsabilité

[1] *De anima*, l. III, f. 169 (1550). Cf. *Meteor.* l. III, f. 55 v° édit. 1560). Ce passage avait déjà été remarqué et cité par Albert, *De anima*, l. III, tr. 2, cap. 3, Opp. III, p. 135, par Roger Bacon (*Opus Majus*, p. 36), par Gilles de Rome (*Quodl.* III, quæst. 13), par Patrizzi, *Discuss. Perip.* t. Ier, f. 98 et 106 (Venet. 1571).

[2] Disc. à la suite du *Socrate chrétien*, p. 228 (Paris, 1661)

[3] Bayle, art. *Aristote*.

des doctrines qu'il expose. A la fin de son commentaire moyen sur la Physique[1], il déclare qu'il n'a eu d'autre intention que d'énoncer le sentiment des péripatéticiens, sans dire sa propre opinion, et que, comme Gazzali, il a voulu seulement faire connaître les systèmes des philosophes, pour qu'on puisse les juger en toute connaissance de cause et les réfuter s'il y a lieu. A la fin de sa lettre sur l'union de l'intellect séparé avec l'homme[2], il décline également la responsabilité des doctrines qui y sont contenues. Peut-être n'était-ce là qu'une précaution pour philosopher plus librement à l'ombre d'autrui. Il faut convenir au moins que ce tour est très-fréquent chez les Arabes. Ibn-Tofaïl[3] fait remarquer qu'Ibn-Sina renvoie sans cesse ceux qui veulent connaître sa véritable pensée à sa *Philosophie orientale*, et qu'il dit souvent dans ses commentaires des choses qu'il ne croit pas. Gazzali, dans le *Makacid al-Falasifa*, expose les systèmes des philosophes avec une assurance qui pourrait faire supposer qu'il énonce sa propre opinion, et pourtant il n'a d'autre but que de préparer la réfutation qu'il veut faire de ces systèmes. Peut-être bien des contradictions de la philosophie antique s'expliquent-elles ainsi par la facilité avec laquelle on consentait à emprunter pour un moment le langage et les allures d'une école, sans s'y engager d'une manière absolue.

[1] Passage inédit, cité par M. Munk (l. c., p. 165).
[2] Opp. t. X, f. 360 (édit. 1560).
[3] *Phil. autodidact.* (édit. Pococke), p. 19.

§ VII

Averroès est arrivé à la célébrité chez les Latins à un double titre : comme médecin et comme commentateur d'Aristote; mais la gloire du commentateur a de beaucoup surpassé celle du médecin. De quelque réputation qu'ait joui le *Colliget*, il n'a jamais atteint l'autorité magistrale du *Canon* d'Avicenne. Des nombreux commentaires d'Ibn-Roschd sur Galien, aucun n'a été traduit ni en hébreu ni en latin. En médecine du reste, comme en philosphie, Ibn-Roschd est disciple d'Aristote. Il a écrit un ouvrage *ex professo* pour le concilier avec Galien ; quand l'accord est impossible, Galien est toujours sacrifié. C'est d'après la doctrine du philosophe qu'il envisage le cœur comme l'organe principal et la source de toutes les fonctions de la vie animale[1]. Son système médical n'a du reste aucune originalité.

Comme astronome et comme jurisconsulte, Ibn-Roschd ne présente non plus aucune physionomie bien caractérisée[2]. C'est par son *Grand commentaire* qu'il est arrivé à constituer un des pôles de l'autorité philosophique : *La nature interprétée par Aristote.— Aristote interprété par Averroès*.

[1] Cf. Sprengel, *Hist. de la médec.* t. II, p. 381. — Freind, *Hist. medic.* p. 255 et suiv.

[2] Voir cependant un beau passage cité par M. Munk, *Mélanges*, p. 430, note.

Ibn-Roschd a composé sur Aristote trois sortes de commentaires[1] : le grand commentaire, le commentaire moyen, les analyses ou paraphases[2].

La forme du grand commentaire appartient en propre à Ibn-Roschd. Les philosophes qui l'avaient précédé, Avicenne et Alfarabi, n'avaient employé d'autre commentaire que la paraphrase, dans le genre de celle d'Albert le Grand. On fondait le texte aristotélique dans une exposition suivie, où le texte et la glose restaient indistincts. La méthode d'Ibn-Roschd dans le Grand Commentaire est toute différente. Il prend l'un après l'autre chaque paragraphe du philosophe qu'il cite *in extenso*, et l'explique membre par membre, en distinguant le texte par le mot *kâla* (il dit), équivalant aux guillemets. Les discussions théoriques sont introduites sous forme de digressions; chaque livre est divisé en *sommes*, subdivisées elles-mêmes en *chapitres* et en *textes*[3]. Ibn-Roschd a évidemment emprunté aux commentateurs du Coran ce système d'exposition littérale, où ce qui appartient à l'auteur est soi-

[1] L'habitude de composer trois commentaires sur un même ouvrage est fréquente chez les Arabes. Voy. Reinaud, Introd. aux *Séances de Hariri*, p. 61.

[2] Abd-el-Wahid-el-Marrékoschi nous apprend que les analyses réunies formaient un volume d'environ 150 pages, tandis que les grands commentaires formaient en tout quatre volumes (p. 175, édit. Dozy).

[3] Ces divisions furent adoptées universellement dans les écoles péripatéticiennes de l'Italie. Cf. Patrizzi, *Discuss. Perip.* t. Ier, f. 98.

gneusement distingué de ce qui appartient au glossateur[1].

Dans le commentaire moyen, le texte de chaque paragraphe est cité seulement par ses premiers mots, puis le reste est expliqué, sans distinction de ce qui est d'Ibn-Roschd ou de ce qui est d'Aristote.

Dans la paraphrase ou analyse, Ibn-Roschd parle toujours en son propre nom. Il expose la doctrine du philosophe, ajoutant, retranchant, allant chercher dans les autres traités ce qui complète la pensée, introduisant un ordre et une méthode de son choix. Les paraphrases sont ainsi de véritables traités sous le même titre que ceux d'Aristote. C'est surtout par les *titres* qu'Aristote a régné sur l'esprit humain : les étiquettes de ses livres sont restées, pendant près de deux mille ans, les divisions de la science elle-même.

Il est certain qu'Ibn-Roschd ne composa ses grands commentaires qu'après les autres[2]. A la fin de son grand commentaire sur la physique, achevé en 1186, on lit dans

[1] Les commentaires de cette forme, les vrais commentaires, s'appellent *scharh* ou *tefsir* en arabe. Les commentaires moyens s'appellent *telkhis*. Les paraphrases ou abrégés sont désignées du nom de *djewâmi*, correspondant à *summa* ou σύνοψις. Les deux dernières expressions sont un peu confondues dans Abd-el-Wahid (l. c.)

[2] Munk, *Mélanges*, p. 431. C'était une opinion généralement répandue à la renaissance qu'il composa ses paraphrases dans la jeunesse, ses commentaires moyens dans l'âge mûr et ses grands commentaires dans la vieillesse. Cf. Niphus, *In Phys. Auscult.* procem. Venise, 1549, et la préface de l'édition des Juntes de 1552 (f. 2 v°).

les traductions hébraïques : « J'en ai fait un autre plus court dans ma jeunesse[1]. » Souvent dans ses commentaires moyens, il promet d'en écrire de plus développés. Enfin plusieurs des ouvrages d'Ibn-Roschd ont des souscriptions que les traducteurs hébreux ont conservées, et qui offrent le moyen de déterminer jusqu'à un certain point la série de ses travaux[2].

Avant 1162 : Le *Colliget*[3].

1169 : Paraphrase sur les livres des Parties et de la Génération des animaux. (Séville.)

1170 : Commentaire moyen sur la Physique et sur les Analytiques Postérieurs. (Séville.)

1171 : Commentaire sur le *De Cœlo et Mundo*. (Séville.)

1174 : Paraphrase sur la Rhétorique et la Poétique; commentaire moyen sur la Métaphysique. (Cordoue.)

1176 : Commentaire moyen sur l'Éthique à Nicomaque.

1178 : Quelques-unes des parties du *De Substantia Orbis*. (Maroc.)

1179 : Voies pour la démonstration des dogmes religieux. (Séville.)

1186 : Grand commentaire sur la Physique.

1193 : Commentaire sur le *De febribus* de Galien.

1195 : Questions sur la logique (écrites pendant sa disgrâce).

[1] Pasini, *Codd. mss. regii Taurin. Athenæi*, pars I[a], p. 52.

[2] Bartolocci, Wolf, Pasini ont commis sur ces dates de très-graves erreurs, par suite d'une conversion erronée des années de l'hégire en années de l'ère vulgaire.

[3] Voir Munk, *Mélanges*, p. 429-430, note.

Nous possédons les trois espèces de commentaires, soit en arabe, soit en hébreu, soit en latin, sur les Seconds Analytiques, la Physique, les traités du Ciel, de l'Ame, et la Métaphysique. Sur les autres livres d'Aristote, nous n'avons que les commentaires moyens ou les paraphrases, ou les deux à la fois. Les seuls ouvrages d'Aristote sur lesquels il ne reste aucun commentaire d'Ibn-Roschd sont les dix livres de l'*Histoire des Animaux*[1] et la *Politique*[2]. Le commentaire sur l'Histoire des Animaux a certainement existé. Ibn-Abi-Oceibia, Abd el-Wahid et la liste arabe des ouvrages d'Ibn-Roschd qui se trouve dans le manuscrit 879 de l'Escurial, le mentionnent expressément[3]. Quant à la Politique, Ibn-Roschd nous apprend lui-même dans l'épilogue de son commentaire moyen sur l'Éthique, que la traduction arabe de cet ouvrage d'Aristote n'était pas encore connue en Espagne[4]. Au commencement de son commentaire sur la République de Platon, il dit expressément qu'il n'a entrepris l'explication de cet ouvrage que parce que les livres d'Aristote sur le même sujet n'étaient pas parvenus jusqu'à lui.

[1] Sur une prétendue version hébraïque du commentaire de l'*Histoire des animaux*, voir Steinschneider, *Catal. Codd. hebr. Acad. Lugd. Bat.* p. 69, note.

[2] Nous n'avons rien sur les *Grandes Morales* et les *Morales à Eudème*. Les Arabes réunissent d'ordinaire les *Grandes Morales* aux *Morales à Nicomaque*, qu'ils composent ainsi de douze livres (Cf. Wenrich, op. cit. p. 136).

[3] Voy. ci-dessus, p. 21.

[4] Opp. t. III, f. 317 v°, 318 r° (édit. 1560)

On a pu croire, à l'inspection des éditions latines d'Averroès, qu'il ne connaissait pas les livres XI, XIII et XIV de la Métaphysique : on ne trouve en effet dans ces éditions aucun commentaire sur les trois livres précités [1]. Mais M. Munk a fait observer qu'il existe en hébreu un commentaire moyen sur ces trois livres [2]. M. Steinschneider a découvert de nouvelles traces des études d'Averroès sur le texte entier de la Métaphysique, dont certaines parties avaient été jusqu'à lui fort négligées [3].

Quelques autres commentaires ne nous sont connus que par des indications vagues ou inexactes. Labbe, Wolf, de Rossi [4] parlent d'un commentaire sur le *De Musica;* mais il est évident qu'ils ont été trompés par l'équivoque du mot qui, en hébreu, désigne la Poétique, et que le livre qu'ils ont en vue est la paraphrase de cet ouvrage, traduite par Todros Todrosi. Bernard Navagero [5], dans une lettre écrite aux Juntes, assure avoir vu à Constantinople le *grand*

[1] Ravaisson, *Métaph. d'Arist.* t. Ier, p. 81. — Jourdain, *Recherches sur les trad. lat. d'Aristote*, p. 178. Le XIe livre manque aussi dans Albert; le XIIIe et le XIVe dans saint Thomas.

[2] *Mélanges*, p. 434-35. — Cf. Pasini, *Codd. mss. regii Taurin. Athenæi*, I, p. 14-15.

[3] *Catal. Codd. hebr. Acad. Luyd. Bat.* p. 52, 57-58.

[4] Labbe, *Nova Bibl. mss.* (Paris, 1652, in-4o), p. 116, 306. — Wolf, *Bibl. hebr.* I, p. 20. — De Rossi, *Codd. hebr.* t. II, p. 9-10.

[5] Édit. Junt. 1552, t. Ier, f. 20 vo. Procem.

commentaire sur les deux livres des *Plantes*. Ibn-Roschd n'ayant fait de grand commentaire que sur les livres qu'il avait déjà paraphrasés et exposés auparavant, il est difficile de croire qu'il eût donné tant de soins à ce livre sans qu'il en fût rien venu jusqu'à nous. C'est aussi par erreur que Fabricius attribue à Averroès des écrits sur les *Physiognomiques*[1]. En général le commentateur a distingué les livres authentiques et les livres apocryphes du philosophe avec beaucoup de sûreté.

§ IX

Outre ces commentaires, Ibn-Roschd a composé un grand nombre d'ouvrages, dont l'énumération complète offre de très-grandes difficultés. Les catalogues que nous en ont transmis les biographes arabes sont loin de coïncider entre eux et avec ce que nous avons entre les mains. Souvent un même titre désigne des traités différents; plus souvent un même traité est donné sous des titres divers; quelquefois enfin des traités sont formés par l'agglutination de plusieurs autres. Dans un manuscrit arabe de l'Escurial (nº 879)[2], où se trouve une liste des ouvrages d'Ibn-Sina, d'Alfarabi et d'Ibn-Roschd, figurent sous le

[1] *Bibl. gr.* t. III, p. 252 (édit. Harles).

[2] Je dois la copie de ce document, si important pour le sujet qui m'occupe, à MM. José de Alava et Tomás Muñoz, secrétaire de l'Académie historique de Madrid, qui ont mis à me rendre service dans cette circonstance un empressement dont je leur suis profondément reconnaissant.

nom de ce dernier soixante-dix-huit ouvrages de philosophie, de médecine, de jurisprudence et de théologie. Ibn-Abi-Oceibia, de son côté, en énumère au moins cinquante. Ibn-el-Abbar n'en nomme que quatre[1]. En recueillant ces diverses indications, en les comparant aux écrits que nous possédons, et en retranchant les doubles emplois, voici la liste qu'on serait amené à dresser[2].

I. *Traités philosophiques.*

1° L'ouvrage connu sous le nom de *Destruction de la Destruction*, en arabe *Tehafot el-Tehafot*[3], réfutation de l'ouvrage d'Algazzali, intitulé : *Destruction*[4] *des philosophes*. L'ouvrage est mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et par

[1] Dhéhébi n'a fait que copier Ibn-Abi-Oceibia et Ibn-el-Abbar.

[2] Cf. Wüstenfeld, *Geschichte der arab. Ærzte*, p. 105 et suiv.

[3] Bayle, Antonio, Brucker, et presque tous les anciens critiques ont donné le titre hébreu *Happalath hahappala* pour le titre arabe. Cf. Bayle, note G. — Antonio, t II, p. 399. — Brucker, t. III, p. 103. — Wolf, *Bibl. hebr.* t. III, p. 16, — Que dire de d'Herbelot qui suppose Algazzali postérieur à Ibn-Roschd (art. *Roschd*) !

[4] La nuance du mot Tehafot est difficile à saisir. M. Gosche (*Ueber Ghâzzalîs Leben und Werke*, p. 268) a repris l'interprétation de M. Schmœlders (*Essai*, p. 215), repoussée par M. Munk (*Mélanges*, p. 372 et suiv.). Je crois bien que le sens que Gazzali avait en vue pour ce mot était « tomber les uns sur les autres. » L'idée exprimée par le titre de son ouvrage est donc que tous les systèmes croulent comme un château de cartes. Ibn-Roschd veut exprimer, par titre du sien, qu'il va faire crouler également l'ouvrage de Gazzali.

la liste de l'Escurial[1]. Il existe en hébreu[2] et en latin[3]. Mais cette dernière version est très-inexacte et peut-être interpolée. La doctrine qui y est exposée est sur plusieurs points, en contradiction flagrante avec celle d'Ibn-Roschd.

2° *De Substantia Orbis*, ou *De compositione corporis cœlestis*. La liste de l'Escurial et Ibn-Abi-Oceibia mentionnent plusieurs ouvrages distincts sous ce titre. En effet, ce traité est composé de dissertations écrites à différentes époques. C'est un des ouvrages les plus répandus en hébreu et en latin. Joint d'ordinaire au livre *De causis*, il a pris place avec ce traité dans le corps des écrits aristotéliques.

3° et 4° Deux traités *sur l'union* (ittisâl) *de l'intellect séparé avec l homme*, mentionnés consécutivement par Ibn-Abi-Oceibia. L'un de ces traités est celui qui est intitulé en latin : *De animæ beatitudine ;* l'autre est l'*Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine* (Opp. t. IX). Ils existent aussi en hébreu[4].

5° Un ouvrage mentionné en ces termes par Ibn-Abi-Oceibia : « Un traité sur la question de savoir si l'intellect matériel peut ou non comprendre les formes séparées,

1 Le *De æternitate mundi contra Algazelem*, mentionné comme existant à la bibliothèque Saint-Marc, est sans doute identique à la *Destruction de la Destruction*. Cf. Zanetti, *Latina et italica D. Marci Bibliotheca*, p. 117.

2 Wüstenfeld, p. 107, n° 10; Steinschneider, p. 23, 50-51.

3 Gosche, *Ueber Ghâzzalîs Leben und Werke*, p. 268 et suiv.

4 Munk, *Mél.* p 437, note. Le second traité est attribué chez les Juifs à Ibn-Roschd le grand-père. Steinschneider, Catal. (inédit) d'Oxford, n° 25.

question qu'Aristote avait promis de résoudre dans son livre de l'Ame[1]. » Ce traité existe en hébreu sous le titre de *Traité de l'intellect matériel* ou *De la possibilité de l'union*[2]. J'ai trouvé en outre la traduction latine d'un autre traité sur le même sujet dans deux manuscrits, tous deux du XIVe siècle et d'origine italienne[3] : 1° à la bibliothèque de Saint-Marc, à Venise (cl. VI, n° 52), sous ce titre : *Tractatus Averoys qualiter intellectus materialis conjungatur intelligentiæ abstractæ ;* 2° à la Bibliothèque impériale (anc. fonds, n° 6510), sous le titre : *Epistola de intellectu* (Voir Appendice VI)[4]. Il semble donc qu'Ibn-Roschd avait écrit quatre traités sur ce point fondamental, sans compter la grande digression du commentaire sur le troisième livre de l'Ame, consacrée au même sujet.

6° Commentaire sur la Lettre d'Ibn-Badja touchant l'union de l'intellect avec l'homme, mentionné par la liste de l'Escurial[5].

[1] M. de Gayangos a suivi ici une mauvaise leçon.

[2] A Paris, à Oxford, à Leyde. Cf. Uri, *Bibl. Bodl.* pars Ia, p. 74.—Wolf, *Bibl. hebr.* I, p. 14, 20-21 ; III, p. 15-16.—Steinschneider, *Catal. Lugd. Bat.* p. 18 et suiv. et catalogue (inédit d'Oxford, art. *Averroès*, nos 25 et 26.—Munk, *Mélanges*, p. 437, 448, note.

[3] Le manuscrit de Paris a appartenu à Nicolas Leonicenus.

[4] M. Steinschneider (*Catal. Cod. Lugd.* p. 20 et p. 78, note) semble avoir vu ce traité en hébreu ; mais le style latin de ce docte bibliographe est si obscur que je ne suis pas assuré d'avoir bien saisi sa pensée.

[5] Ibn-Badja a en effet composé un ouvrage sous ce titre. Ibn-Roschd, à la fin de son traité *Sur la possibilité de l'union*,

7° Questions sur les diverses parties de l'Organon, que l'on joint d'ordinaire aux commentaires, et dont deux existent en hébreu [1].

8° *Du Syllogisme conditionnel*, mentionné par la liste de l'Escurial.

9° *Epistola de primitate prædicatorum*, à la suite des Seconds Analytiques, dans les éditions latines.

10° *Abrégé de logique*, publié en hébreu à Riva di Trento; identique sans doute à l'ouvrage intitulé dans Ibn-Abi-Oceibia et dans la note bibliographique de l'Escurial: *Livre de ce qui est nécessaire en logique*, et à l'*Introduction à la logique*, qu'on trouve dans un grand nombre de manuscrits hébreux [2].

11° *Prolégomènes à la philosophie*, en arabe, à l'Escurial (n° 629); recueil de douze dissertations: 1° sur le sujet et le prédicat; 2° sur les définitions; 3° sur les Premiers et les Seconds Analytiques; 4° sur les propositions; 5° sur la proposition vraie ou fausse; 6° sur la proposition contingente ou nécessaire; 7° sur l'argumentation; 8° sur la conclusion légitime; 9° sur le sentiment d'Alfarabi touchant le syllogisme; 10° sur les facultés de l'âme; 11° sur le sens et l'audition; 12° sur les quatre qualités [3].

exprime aussi l'intention de composer un commentaire sur le *Régime du solitaire*, du même auteur (Munk, p. 388). M. Steinschneider (p. 19-20) pense à tort qu'il s'agirait là de l'ouvrage mentionné dans la liste de l'Escurial.

[1] Munk, *Mélanges*, p. 436.

[2] Bartolocci, *Bibl. rabbin.* t. Ier, p. 13. — Wolf, I, p. 18; II, p. 12. — Pasini, I, 20, 66.

[3] Casiri, I, 184.

12° Commentaire sur la République de Platon ; mentionné par la liste de l'Escurial; il existe en hébreu et en latin (Opp. t. III, édit. 1553).

13° Exposé des opinions d'Abou-Nasr (Alfarabi) dans son traité de logique, et de celles d'Aristote sur le même sujet, avec un jugement sur leurs opinions ; mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et peut-être par la liste de l'Escurial.

14° Différents commentaires sur Alfarabi, entre autres sur ses expositions de l'Organon, indiqués par la liste de l'Escurial.

15° Sur les critiques qu'Alfarabi a adressées au livre des Seconds Analytiques d'Aristote, quant à l'ordre, aux règles du syllogisme et aux définitions ; ouvrage mentionné par Ibn-Abi-Oceibia.

16° Réfutation de la classification des êtres établie par Ibn-Sina, en possibles absolument et possibles par leur essence, et en nécessaires extérieurement et nécessaires par leur essence. En hébreu, à la Bibl. imp. (anc. fonds, 356); mentionné par Ibn-Abi-Oceibia[1].

17° Un commentaire moyen sur la Métaphysique de Nicolas, mentionné par Ibn-Abi-Oceibia[2] et dans la liste de l'Escurial. Il s'agit sans doute de la *Philosophie première* de Nicolas de Damas. Nicolas est souvent cité par les philosophes arabes, et en particulier par Ibn-Roschd, qui lui

[1] Cf. Munk, *Mélanges*, p. 358 et suiv.

[2] La leçon actuelle d'Ibn-Abi-Oceibia laisserait des doutes sur l'existence de cet ouvrage ; mais la leçon suivie par Dhéhébi est très-explicite.

reproche surtout d'avoir voulu intervertir l'ordre des livres de la Métaphysique [1].

18° Traité sur cette question : Si Dieu connaît les choses particulières; mentionné dans la liste de l'Escurial.

19° Traité sur l'existence éternelle et sur l'existence temporaire. (*Ibid.*)

20° Recherchés sur les divers points de Métaphysique qui sont traités dans le livre d'Ibn-Sina, intitulé : *Al-Schefa;* mentionnées par Ibn-Abi-Oceibia.

21° Un livre sur la folie qu'il y a à douter des arguments du Philosophe touchant l'existence de la matière première, et preuve manifeste que les arguments d'Aristote sur ce sujet sont l'évidente vérité. (*Ibid.*)

22° Question sur le temps. (*Ibid.*)

23° Questions sur la philosophie. (*Ibid.*)

24° Traité de l'intellect et de l'intelligible, en arabe, à l'Escurial, n° 879, probablement identique au traité *De l'intellect* mentionné par Ibn-Abi-Oceibia, traité que M. Wüstenfeld [2] regarde à tort comme identique à la seconde partie du *De beatitudine animæ.*

25° Commentaire du livre d'Alexandre d'Aphrodisias sur l'intellect; mentionné dans la liste de l'Escurial. Il existe en hébreu [3].

[1] *Metaph.* l. XII, Proœm. f. 312 v°, 314 v° et 344 v°; *De anima*, l. III, f. 169. Cf. Pierron et Zévort, *Métaph. d'Aristote,* t. Ier, p. 124. — Wenrich, *De auct. græc. vers.* p. 294. — De Sacy, *Relation de l'Égypte, par Abdallatif,* p. 77, note.

[2] *Geschichte der arabischen Ærzte und Naturforscher,* p. 107.

[3] Steinschneider, *Catal. Codd. Lugd. Bat.* p. 21.

26° Questions sur le livre de l'Ame, par demandes et par réponses. (*Ibid.*)

27° Deux livres sur la science de l'âme, distincts des précédents. (*Ibid.*)

28° Questions sur le : *De Cœlo et Mundo*. (*Ibid.*)

D'autres titres, que l'on trouve dans les bibliographes et dans les manuscrits, proviennent d'erreurs ou de doubles emplois. Ainsi les *Bilances speculationum, seu stateræ subiles*, discussions sur Dieu, la création, l'immortalité, la prophétie, qui existent en hébreu, à la Bodléienne, à Turin, à Parme[1], sont de Gazzali[2]. Le *De generatione animalium tam secundum viam gignitionis quam secundum viam putrefactionis*, qui figure dans les catalogues de la Biblioth. imp. (fonds de Sorbonne, 612; anc. fonds, 6510), n'est qu'un extrait du commentaire sur le XIIe livre de la Métaphysique. Les traités *De rerum naturalium mutatione juxta veteres philosophos, cum expositione Ben Resched*; — *De cometis;* — *De sensibus*; — *De nutrimento;* — *De diluviis;* les commentaires sur le *Haï Ibn-Iokdhan* d'Ibn-Tofaïl et sur le *Régime du solitaire* d'Ibn-Bâdja, mentionnés par Wolf, Bartolocci, Moréri[3], ne reposent que sur des indications vagues et inexactes. C'est aussi par erreur que d'Herbelot lui

[1] Uri, pars Ia, p. 74. — Wolf, t. III, p. 16; t. IV, p. 753. — De Rossi, *Codd.* t. II, p. 77.

[2] Steinschneider, p. 146.

[3] Wolf, *Bibl. hebr.* t. Ier, p. 14 et suiv.; t. IV, p. 751 et suiv. — Bartolocci, t. Ier, p. 14. — Moréri. art. *Averroès.* — Brucker., t. III, p. 104 et 178.

attribue l'ouvrage de politique intitulé : *La lampe des rois*, qui est d'un certain Abou-Bekr Mohammed de Tortose, qui n'a rien de commun avec notre auteur [1].

II. *Théologie.*

1° Un opuscule intitulé : *Critique des diverses opinions sur l'accord de la philosophie et de la théologie* [2], mentionné par Ibn-Abi-Oceibia, et dont le texte arabe, tiré du manuscrit 629 de l'Escurial [3], vient d'être publié à Munich par M. J. Müller. Il existe aussi en hébreu, à Paris [4] (anc. fonds n° 345) et à Leyde [5].

2° Un résumé ou plutôt une sorte d'appendice du précédent traité, contenu dans le même manuscrit de l'Escurial et publié aussi par M. Müller.

3° Un essai pour prouver que l'opinion des péripatéticiens [6] et celle des théologiens (*motecallemîn*) musulmans

[1] Voir d'Herbelot, au mot *Scrag al Molouk*, les additions de Reiske, qui sont elles-mêmes fort inexactes, et de Rossi, *Dizionario degli aut. arab.* p. 157-158. Cf. Dozy, *Rech.* II, 66, 254 et suiv.

[2] Telle est la leçon suivie par M. de Gayangos et par Dhéhébi. Le manuscrit de la Bibl. imp. et les deux manuscrits d'Oxford portent : « l'accord entre la *sunna* et la théologie. » Le texte arabe de l'Escurial et la version hébraïque confirment la lecture de M. de Gayangos et de Dhéhébi.

[3] Ce traité est omis dans Casiri, II, 185.

[4] Munk, *Mélanges*, p. 438 note.

[5] Steinschneider, p. 41 et suiv. et p. 147.

[6] M. de Gayangos traduit à tort « dissidents. »

sur le mode de l'existence du monde se rapprochent beaucoup pour le sens; mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial.

4° *Voies des démonstrations pour les dogmes religieux;* ouvrage mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial. Il se trouve en arabe à l'Escurial (n° 629)[1], en hébreu à la Bibl. imp. (Oratoire, n° 111) et à Leyde[2]. Il vient d'être également publié par M. J. Müller.

5° Commentaire sur l'*Akidet* de l'imam Mahdi, mentionné dans la liste de l'Escurial. Il s'agit sans doute de la profession de foi d'Abou-Abdallah Mohammed Ibn-Tiumarta, le fondateur ou *mahdi* des Almohades.

III. *Jurisprudence.*

1° *Le point de départ du docteur autorisé (al-modjtéhid) et le terme suprême du docteur modéré (al-moctésid), en fait de jurisprudence*, ouvrage mentionné par Ibn-el-Abbar, par Mohammed ben-Ali de Xativa[3], par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial[4]. Je pense que

[1] Casiri, II, 185.

[2] Steinschneider, p. 42 et suiv. M. Wüstenfeld (*Gesch. der arab. Ærzte*, p. 17) a fait deux ouvrages distincts du traité contenu dans le manuscrit de l'Escurial et de celui qui est mentionné par Ibn-Abi-Oceibia. C'est à tort aussi qu'on a attribué le livre qui nous occupe à Ibn-Roschd le grand-père. La date 575 de l'hégire que porte l'ouvrage s'y oppose.

[3] Mr. ar. anc. fonds 616, fol. 184 v°.

[4] Le titre offre quelque différence dans les quatre textes; j'ai suivi Ibn el-Abbar.

c'est ce livre qui est cité sous le titre de *Kitâb al-motékid* « le livre du docteur universellement admis » et attribué à Ibn-Roschd dans un *Index* de livres défendus, contenu dans notre manuscrit arabe 525 (suppl.), fol. 39 v°.

2° Abrégé du livre de jurisprudence d'Algazzali, intitulé *el-Mustasfa;* mentionné par Ibn-el-Abbar, par la liste de l'Escurial et par l'historien Ibn-Saïd, cité par Makkari[1].

3° *Vigilia super errores repertos in textibus legis civilis*, en trois volumes; ouvrage mentionné par Léon l'Africain[2].

4° Des causes du barreau, en trois volumes; en arabe à l'Escurial, n° 988.

5° Cours complet de jurisprudence, en arabe à l'Escurial, nos 1021 et 1022.

6° Traité des Sacrifices; *ibid.* n° 1126.

7° Traité des Dîmes; *ibid.* même numéro.

8° Des profits illicites des rois, des présidents, des usuriers. *Ibid.* n° 1127[3].

Ibn-Abi-Oceibia attribue encore à Ibn-Roschd, en fait d'ouvrages de droit musulman, un *Kitâb el-tahsîl* et un livre de *Prolégomènes à la jurisprudence.* Mais ces deux écrits sont certainement d'Ibn-Roschd le grand-père[4]. Les nos 1 et 2 ci-dessus mentionnés sont les seuls dont l'au-

[1] T. II, p. 122 (édit. Dozy, etc.); Gayangos, t. Ier, p. 192-193.
[2] Fabricius, t. XIII, p. 287.
[3] Casiri, t. Ier, p. 446, 450, 465-466.
[4] Munk, *Mélanges*, p. 419, note; — Dozy, *Recherches* (2e édit.) I, p. 359. Cf. le *Kartas,* p. 144 de l'édition de Tornberg et p. 154 v. de la traduction de Petis de la Croix.

thenticité soit assurée. Aucun des titres donnés par Casiri ne se retrouve dans les biographies d'Ibn-Roschd. Comme il y a eu trois jurisconsultes célèbres du nom d'Ibn-Roschd[1], un surtout, Abou-Abdallah Mohammed Ben-Omar, qui vivait vers l'an 700 de l'hégire, et dont les écrits se trouvent à l'Escurial[2], il ne serait pas surprenant qu'ils eussent été confondus.

IV. *Astronomie.*

1° *Abrégé de l'Almageste*, indiqué par la note bibliographique de l'Escurial. Il se trouve en hébreu dans un grand nombre de bibliothèques. Il n'a jamais été traduit en latin. Cependant Pic de La Mirandole, Vossius et d'autres en ont eu connaissance.

2° La note de l'Escurial mentionne un second ouvrage intitulé : *Ce qui est nécessaire à connaître du livre de....... sur l'Almageste*. Le nom de l'auteur est douteux. C'est, je crois, le mot *Claudius*, que les Arabes ajoutent à celui de Ptolémée. Cet ouvrage serait alors identique au précédent.

3° *De motu sphæræ cœlestis*, mentionné par Ibn-Abi-Oceibia et la liste de l'Escurial, et que M. Wüstenfeld[3] regarde comme identique au *De substantia Orbis*.

4° Sur l'apparence circulaire du ciel des étoiles fixes ; traité mentionné dans la liste de l'Escurial.

[1] De Rossi, *Dizionario degli autori arabi*, p. 158.
[2] Casiri, t. II, p. 164.
[3] Op. cit. p. 107.

Au second livre de son grand commentaire sur le traité du Ciel[1], Ibn-Roschd annonce l'intention, si Dieu le lui permet, de composer un ouvrage sur l'astronomie telle qu'elle était du temps d'Aristote, pour détruire la théorie des épicycles et des excentriques, et faire concorder l'astronomie avec la physique d'Aristote.

V. *Grammaire.*

1° Livre de ce qu'il est nécessaire de savoir en fait de grammaire ; mentionné par Ibn-el-Abbar et dans la liste de l'Escurial.

2° Sur le verbe et le nom dérivé, mentionné dans la liste de l'Escurial.

VI. *Œuvres médicales.*

1° Le grand ouvrage intitulé *Culliyyât* (généralités), d'où l'on a fait *Colliget*[2]; cours complet de médecine en sept livres. Les livres II, VI, VII, ont été réunis par Jean Bruyerin Champier, sous le titre de *Collectanea de re medica.* Le livre *De sanitate tuenda* qui se trouve en

[1] Fol. 125 (édit. 1560). — Cf. *Comment. in XII Metaph.* f. 345 v°.

[2] On chercha généralement l'étymologie de ce mot dans *colligo;* d'où le nom de *Collectorium* que porte quelquefois ce traité (Bibl. imp. anc. fonds latin, n° 6949).

arabe à l'Escurial (nº 879) n'est sans doute que le livre VI du *Colliget.* L'ouvrage est mentionné par Ibn-el-Abbar, par Ibn-Abi-Oceibia et dans la liste de l'Escurial.

2º Commentaire sur le poëme médical d'Ibn-Sina, appelé *Ardjuza*[1]. C'est un des ouvrages les plus répandus d'Ibn-Roschd. Il se trouve en arabe à l'Escurial, à Oxford, à Leyde, et partiellement à Paris (anc. fonds, nº 1056).

3º De la Thériaque. Ibn-Roschd le cite lui-même (*Colliget*, l. VII, c. II). Il se trouve en arabe à l'Escurial (nº 879), en hébreu et en latin, dans beaucoup de bibliothèques.

4º Réponses ou conseils touchant la diarrhée, contenus en hébreu dans le manuscrit *Scaliger*, 2, de Leyde[2].

5º Exposition ou commentaire moyen sur le *De febribus* de Galien.

6º Exposition sur les trois livres *De facultatibus naturalibus* de Galien.

7º Exposition sur les sept livres de Galien *De morborum causis et symptomatibus.* Ces trois commentaires se trouvent en arabe à l'Escurial (nº 879).

8º Exposition des livres de Gali en Περὶ διαγνώσεως τῶν πεπονθότων τόπων[3].

[1] C'est-à-dire poëme écrit dans le mètre *radjaz*, spécialement affecté aux poëmes didactiques. Le moyen âge et la renaissance traduisirent ce mot par *articuli.*

[2] Steinschneider, p. 331. Cf. Wolf, III, 16 et 1218.

[3] Le texte d'Ibn-Abi-Oceibia porte seulement Περὶ διαγνώσεως. M. de Gayangos, trompé par une mauvaise lecture, a traduit : *De la saignée.* V. cependant Steinschneider, p. 332. note.

9° Exposition du livre de Galien intitulé en arabe *Istoukisât* (στοιχεῖα). C'est sans doute le Περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην στοιχείων.

10° Exposition du *De temperamentis* de Galien.

11° Exposition du livre *Des médicaments simples* de Galien.

12° Exposition des livres Θεραπευτικῆς μεθόδου de Galien[1]. Tous ces commentaires sur Galien sont mentionnés par Ibn-Abi-Oceibia et par la liste de l'Escurial.

13° *De temperamentorum differentiis*, en arabe à l'Escurial (n° 879); identique sans doute au *De temperamento*, mentionné par Ibn-Abi-Oceibia comme un ouvrage distinct de l'exposition sur le livre de Galien qui porte le même titre[2].

14° Un traité *De simplicibus* en hébreu, différent du n° 11 ci-dessus mentionné et du *De simplicibus* publié en latin, qui n'est que le Ve livre du *Colliget*[3].

15° *Des tempéraments égaux*, mentionné dans la liste de l'Escurial; opposé sans doute au Περὶ ἀνωμάλου δυσκρασίας de Galien.

16° *De spermate*. Imprimé pour la première fois en latin dans le t. XI de l'édition de 1560; mentionné par la liste de l'Escurial.

[1] M. de Gayangos donne pour titre au livre de Galien : *Des formes de la création.*

[2] Wüstenfeld, p. 106; Steinschneider, p. 331, note.

[3] Steinschneider, p. 331-332, note.

17° *Canones de medicinis laxativis.* Bibl. imp. anc. fonds latin, n° 6949.

18° Question sur la fièvre intermittente, mentionnée par Ibn-Abi-Oceibia.

19° Un livre sur les fièvres putrides. (*Ibid.*)

20° Traités échangés entre Abou-Bekr Ibn-Tofaïl et Ibn-Roschd sur le chapitre des médicaments, tel qu'il se trouve dans son livre intitulé *Culliyyât.* (*Ibid.*)

On trouve encore dans les manuscrits, dans les collections médicales de la renaissance et dans les bibliographes, le texte latin ou l'indication de plusieurs traités qui portent le nom d'Averroès, mais dont l'authenticité paraît fort douteuse. Tels sont : *De Venenis,* — *De Concordia inter Aristotelem et Galenum de generatione sanguinis,* — *Secreta Hippocratis,* — *Quæstio de convalescentia a febre*[1], — *De Sectis,* — *De Balneis*[2].

§ X

Le peu de célébrité dont Ibn-Roschd a joui chez les musulmans et le rapide déclin des études philosophiques après sa mort, furent cause que les copies arabes de ses œuvres se répandirent très-peu et sortirent à peine de

[1] Wüstenfeld, p. 106.
[2] Antonio, *Bibl. hisp. vetus.* t. II, p. 401.

l'Espagne[1]. Les énormes destructions de manuscrits arabes ordonnées par Ximenez (on porte le nombre des livres brûlés sur les places de Grenade à quatre-vingt mille)[2] achevèrent de rendre très-rare le texte original des œuvres philosophiques du commentateur. Les manuscrits qui nous en restent sont tous d'écriture marocaine. Casaubon, cité par Huet, affirme il est vrai avoir *touché de ses mains* un manuscrit *apporté d'Orient* par Guillaume Postel, et contenant le commentaire sur les cinq parties de l'Organon, sur la Rhétorique et la Poétique[3]. J'avoue que pendant longtemps j'ai tenu pour suspecte dans toutes ses parties l'assertion que le docte évêque d'Avranches couvre de son autorité. Comment, me disais-je, Postel aurait-il apporté *d'Orient* un livre qui y a toujours été si rare? Huet, après avoir remarqué lui-même que Scaliger désespérait déjà de rencontrer

[1] Freind avait déjà fait cette remarque (*Hist. med.* pars IIa, p. 254). M. H. Ritter a eu tort d'élever des doutes sur ce point. (*Gœtt. gel. Anz.* 23 juin 1853, p. 989-990.) Ibn-Roschd est resté totalement inconnu aux bibliographes de Constantinople, et aujourd'hui encore on ne l'y trouverait pas. Or on sait combien le marché de livres de Constantinople a toujours été bien achalandé; tout au plus y a-t-on possédé des exemplaires du *Tehafot,* lesquels ont probablement disparu depuis.

[2] Gayangos, t. Ier, p. VIII. Remarquons à ce propos que la précieuse collection de l'Escurial n'est pas, comme on pourrait le croire, un reste des Arabes d'Espagne. Elle provient en grande partie de navires marocains capturés en 1611. L'incendie de 1671 en dévora près de la moitié.

[3] *De interpretatione et claris interpretibus*, p. 141 (Paris 1680.)

aucun manuscrit arabe d'Averroès, s'étonne que ce savant homme n'ait pas eu connaissance du manuscrit de Postel, son ami et son correspondant assidu. Cette objection n'est-elle pas péremptoire? Les erreurs dont fourmille le traité *De interpretatione*, quand il s'agit de versions orientales, n'autorisent-elles pas à révoquer en doute le témoignage de Huet?... Après avoir examiné le manuscrit de Florence, j'ai vu une partie de mes doutes se dissiper. Ce manuscrit, en effet, est exactement composé comme celui dont parle Huet. Le commentaire sur la Rhétorique et la Poétique s'y trouve joint à celui de l'Organon; or cet assemblage est trop caractéristique pour que Huet et Casaubon l'eussent rencontré par hasard. Ce ne serait même pas une conjecture trop hardie de supposer que le manuscrit manié par Casaubon est celui-là même qui repose aujourd'hui sur les *plutei* de la Laurentienne. Mais cela n'infirme en rien le fait général que nous cherchons à établir. Ce manuscrit, en effet, étant écrit dans le plus pur caractère mogrebin du XIVe siècle, si Postel l'a réellement *apporté d'Orient*, ce n'a pu être que par suite d'un vrai hasard. Une lettre de P. Dupuy à Scaliger [1], datée de Paris,

[1] *Épîtres franç. à M. de la Scala* (1624, 8°) p. 162. «... Mon » frère qui est à Rome m'a escrit ces jours passés touchant » quelques livres arabics. Les propres mots de ses lettres sont » tels : Vous pourrez dire à M. Casaubon qu'il y a icy un » certain citadin qui a un Averroès tout entier, et l'estime » huict mil escus, et m'a promis que j'en pourray avoir copie » moyennant 500 escus, et n'en faudrait guères moins pour

20 mai 1606, nous met sur la trace d'un autre manuscrit d'Averroès dont Casaubon a également eu connaissance.

Le manuscrit de Florence[1] renferme le commentaire moyen sur l'Organon, ainsi que les paraphrases sur la Rhétorique et la Poétique, c'est-à-dire l'ensemble complet des commentaires sur les œuvres logiques d'Aristote[2]. L'examen que j'ai fait de ce beau manuscrit ne m'a révélé aucune différence importante avec le texte latin, si ce n'est dans la paraphrase de la Rhétorique et surtout de la Poétique. J'ai insisté ailleurs[3] sur l'intérêt qu'aurait pour les orientalistes la publication de cette paraphrase. Des deux traductions que nous en avons, celle de Hermann l'Allemand est tout à fait inintelligible, et celle d'Abraham de Balmes fort différente du texte, le traducteur hébreu ayant supprimé ou remplacé par des exemples familiers aux juifs les citations arabes qu'Ibn-Roschd avait lui-même substituées aux particularités trop helléniques du texte.

La bibliothèque de l'Escurial est, avec la Laurentienne,

» celuy qui feroit la copie. Le livre est fort beau et digne de la » bibliothèque du Roy.

[1] Ev. Assem. *Biblioth. Palat. Medic. Codd. mss. orient.* p. 325, Cod. CLXXX. — M. Wüstenfeld (*Geschichte der arab. Ærzte*, etc. p. 106) suppose à tort que la Laurentienne possède un exemplaire *complet* des commentaires d'Ibn-Roschd.

[2] La Rhétorique et la Poétique font toujours partie des œuvres logiques dans la classification des Syriens et des Arabes. Cf. Egger, *Histoire de la crit. chez les Grecs*, p. 155, 299-300; — Jourdain, *Recherches*, p. 139 et 142.

[3] *Archives des missions scientifiques* (juillet 1850).

la seule en Europe qui possède quelque partie du texte arabe des œuvres philosophiques d'Ibn-Roschd. Le n° 629 renferme plusieurs opuscules réunis sous le nom de *Prolégomènes à la Philosophie*, et les importants traités sur l'accord de la religion et de la philosophie (voir ci-dessus, p. 72-73). Le n° 646 contient le commentaire sur le Traité de l'âme; le n° 879, une question sur l'intellect et l'intelligible, et le catalogue complet de ses œuvres[1]. Hadji-Khalfa, à propos du *Tehafot* de Gazzali, nous a conservé en arabe les derniers mots du *Tehafot el-Tehafot* d'Ibn-Roschd[2]. Enfin on trouve quelques textes arabes d'Ibn-Roschd écrits en caractères hébreux pour l'usage des juifs. Notre Bibliothèque impériale possède en ce caractère (nos 303 et 317) l'abrégé de l'Organon, le commentaire moyen sur le traité de la Génération et de la Corruption, sur les Météores, sur le traité de l'Ame, et la paraphrase des *Parva Naturalia*[3]. La bibliothèque Bodleyenne possède, dans le même caractère, les commentaires sur les traités du Ciel, de la Génération et des Météores[4].

[1] Casiri, t. Ier, p. 184, 193, 298-299. Un ancien catalogue de l'Escurial, fait en 1583, et publié par Hottinger, indique quelques autres ouvrages qui ne se retrouvent pas dans Casiri : deux manuscrits du commentaire sur le livre du Ciel et deux manuscrits du *Colliget* (*Bibl. orient.* append. p. 8, 9, 14, 15, 17, 18).

[2] *Lexic. bibliogr.* (édit. Fluegel), t. II, p. 474.

[3] Munk, *Mélanges*, p. 440, 445.

[4] Uri, p. 86 (Codd. hebr.).

Le texte arabe des œuvres médicales d'Ibn-Roschd est moins rare que celui de ses œuvres philosophiques. L'Escurial possède plusieurs manuscrits de son commentaire sur le poëme médical d'Ibn-Sina (nos 799, 826, 858), ses commentaires sur Galien, son traité de la Thériaque, peut-être même le *Colliget*. La bibliothèque Bodleyenne[1], la bibliothèque de Leyde[2] et la bibliothèque de Paris[3] possèdent aussi des manuscrits du commentaire sur le poëme d'Ibn-Sina.

Autant le texte arabe d'Ibn-Roschd est rare dans nos bibliothèques, autant les versions hébraïques de ses œuvres y abondent. L'ancien fonds de la Bibliothèque impériale en possède à lui seul près de cinquante manuscrits; celle de Vienne, au moins quarante; la collection de l'abbé de Rossi en contenait plus de vingt-huit. Après la Bible, il n'est peut-être pas de livre qui se retrouve en plus forte proportion dans les collections de manuscrits hébreux.

Les manuscrits latins d'Averroès sont aussi très-nombreux, surtout dans les fonds qui représentent, comme le fonds de Sorbonne, un grand mouvement d'études scolastiques; presque tous sont du XIVe siècle.

[1] Uri, pars IIa, p. 128 et 261.

[2] *Catal. Bibl. Univ. Lugd. Bat.* (Lugd. 1716), nos 720, 721, 722. — Le *Catal mss. Angliæ et Hiberniæ*, Codd. Laudenses, no 398, semble indiquer le texte arabe du *Colliget*.

[3] Suppl. ar. no 1022

§ XI

Aucune partie du texte arabe d'Ibn-Roschd n'avait été publiée avant l'année 1859. En cette année, M. J. Müller a publié à Munich, sous les auspices de l'Académie des sciences, les trois Traités sur l'accord de la religion et de la philosophie, contenus dans le ms. 629 de l'Escurial[1]. Le savant éditeur promet une traduction et des éclaircissements qui n'ont pas encore paru.

Deux ouvrages d'Ibn-Roschd, son *Abrégé de la Logique* et son *Abrégé de la Physique*, ont paru en hébreu à Riva di Trento, en 1560. M. Goldenthal a publié à Leipzig, en 1842, la traduction hébraïque du commentaire sur la Rhétorique.

Les éditions latines, partielles ou complètes, d'Averroès. sont à la lettre innombrables. De l'an 1480 à l'an 1580, à peine s'est-il écoulé une année qui n'en ait vu paraître une nouvelle. Venise en compte pour sa part plus de cinquante, dont quatorze ou quinze sont plus ou moins complètes[2].

[1] *Philosophie und Theologie von Averroes*, extrait n° 3 des *Monumenta sæcularia* de l'Académie, 1re classe.

[2] Pour l'énumération des éditions incunables d'Averroès, voir Hain, *Repert. bibliogr.* aux articles *Aristote, Averroès;* — Panzer, *Annales typogr.* aux articles *Padoue* et *Venise ;* — Hoffmann, *Lex. bibl.* t. Ier, p. 316 et suiv.; — Mittarelli, *Bibl.*

Padoue eut pourtant l'honneur de l'*editio princeps*, En 1472, 1473, 1474, parurent dans cette ville les différents traités d'Aristote avec le commentaire d'Averroès, *Nobilis Vicentini Joannis Philippi Aureliani et fratrum impensa, opera vero atque ingenio Laurenti Canozii Lendenariensis*.

En 1481, parut à Venise la paraphrase de la Poétique, avec les gloses d'Alfarabi sur la Rhétorique[1]; en 1482, le *Colliget* et le *De Substantia Orbis*. En 1483 et 1484, parut une édition complète d'Aristote accompagné d'Averroès, en trois volumes (très-rare), par André d'Asolo[2]. En 1489, parut une seconde édition complète, en deux ou trois volumes, fol. goth. par Bernardino de Tridino[3]. Dès lors, les éditions se succèdent sans interruption. Les années 1495, 1496, 1497, 1500 virent encore paraître des éditions plus ou moins complètes; Aristote désormais ne paraîtra plus à Venise sans être accompagné de son in-

Codd. mss. S. Michaelis Venet. prope Murianum, append. col. 25-28 et 32; — Antonio, *Bibl. hisp. vetus*, t. II, p. 397-401; — Fabricius, *Bibl. græca*, t. III, p. 211 et suiv.; — Wüstenfeld, *Geschichte der arab. Aertze*, p. 105-108; — et une note bibliographique étendue, ajoutée par M. Daremberg à l'article *Averroès*, dans la réimpression de la *Biographie universelle* (1843).

[1] Cette édition se trouve à la Bibliothèque impériale.

[2] La Bibl. imp. en possède un magnifique exemplaire sur vélin, qui a appartenu à Wladislas II, roi de Bohême et de Hongrie. Cf. Van Praët, *Catal. des livres sur vélin*, t. III, nos 8 et 9. — Brunet, *Manuel du lib.* t. Ier, p. 177 (4e édit.).

[3] Cette édition se trouve à la bibliothèque de l'Arsenal.

terprète. André d'Asolo, Octavien Scot, Comino de Tridino, Jean Gryphius, les Juntes surtout firent suivre les éditions avec une incroyable rapidité durant tout le XVIe siècle. L'édition la plus répandue et la meilleure est celles des Juntes de 1553. La dernière édition complète est celle de 1574.

Bien que Venise eût pour ainsi dire acquis le monopole des œuvres d'Averroès, quelques autres villes cependant virent paraître des éditions séparées de ses œuvres médicales et même de ses traités philosophiques. Ainsi Bologne (1501, 1523, 1580), Rome (1521, 1539), Pavie (1507, 1520), Strasbourg (1503, 1531), Naples (1570, 1574), Genève (1608). Lyon eut aussi son édition complète, chez Scipion de Fabiano (1524, in-8°)[1], et de nombreuses éditions partielles (1517, 1531, 1537, 1542).

A la fin du XVIe siècle, les éditions deviennent de plus en plus rares ; seuls, quelques traités médicaux s'obstinent encore à tenter la publicité. Au XVIIe, ces innombrables volumes s'ensevelissent pour toujours dans la poussière et l'oubli.

[1] Cette édition, la seule complète qui ait paru en France, est très-rare. Je n'en ai vu qu'un exemplaire, dans une bibliothèque de province.

CHAPITRE II

DOCTRINE D'AVERROÈS

§ I

A voir le nom d'Averroès revenir sans cesse dans l'histoire de la philosophie, on serait porté à l'envisager comme un de ces grands fondateurs de systèmes qui ont rallié autour d'une doctrine originale une longue famille de penseurs. Or une connaissance plus étendue de la philosophie arabe amène à ce résultat, en apparence singulier, que le système désigné au moyen âge et à la renaissance sous le nom d'Averroïsme, n'est que l'ensemble des doctrines communes aux péripatéticiens arabes, et que cette désignation renferme une sorte de contre-sens, à peu près comme si on désignait du nom de *Themistianisme* ou de *Simplicianisme*, l'ensemble des études péripatétiques de l'école d'Alexandrie. L'histoire littéraire n'offre peut-être pas l'exemple d'un homme dont le caractère ait été plus altéré par la renommée, par le manque de critique et l'éloignement des temps. Resté seul en vue comme représentant de la philosophie arabe, Ibn-Roschd eut la fortune des derniers venus, et passa pour l'inventeur des doctrines qu'il n'avait guère fait qu'exposer d'une manière plus complète que ses devanciers.

Ce n'est pas que la doctrine d'Ibn-Roschd, envisagée en

elle-même, manque d'originalité. Bien qu'Ibn-Roschd n'ait jamais aspiré à une autre gloire qu'à celle de commentateur, cette apparente modestie ne doit pas nous faire illusion : l'esprit humain sait toujours revendiquer son indépendance. Enchaînez-le à un texte, il saura retrouver sa liberté dans l'interprétation de ce texte : il le faussera plutôt que de renoncer au plus inaliénable de ses droits, l'exercice individuel de la pensée. Sous prétexte de commenter Aristote, les Arabes, comme les Scolastiques, ont su se créer une philosophie pleine d'éléments propres, et très-différente assurément de celle qui s'enseignait au Lycée. Mais cette originalité n'est pas avouée ; aux yeux d'Ibn-Roschd, la science philosophique est achevée, il ne reste plus qu'à en faciliter l'acquisition. On ne doit pas d'ailleurs se faire illusion sur l'importance qu'ont eue chez les Arabes les hommes spécialement appelés *philosophes.* La philosophie n'a été qu'un épisode dans l'histoire de l'esprit arabe[1]. Le véritable mouvement philosophique de l'islamisme doit se chercher dans le sectes théologiques : Kadarites, Djabarites, Sifatites, Motazélites, Baténiens, Talimites, Ascharites, et surtout dans le *Kalâm.* Or les musulmans n'ont jamais donné à cet ordre de discussions le nom de *philosophie* (*filsafet*). Ce nom ne désigne pas

[1] M. H. Ritter a fort bien aperçu ce trait fondamental. Voy. *Gesch. der christ. Phil.* III Th. XI Buch, I Kap. et sa dissertation, *Ueber unsere Kentniss der arab. Phil.* (Gœtt. 1844). — Cf. Th. Haarbrücker, préface à la trad. de Schahristani, p. VII. — De Hammer, *Literaturgeschichte der Araber*, I Abth. I Band, S. LXXXI.

chez eux la recherche de la vérité en général, mais une secte, une école particulière, la *philosophie grecque* et ceux qui l'étudient. Quand on fera l'histoire de la pensée arabe, il sera très-important de ne pas se laisser égarer par cette équivoque. Ce qu'on appelle *philosophie arabe* n'est qu'une section assez restreinte du mouvement philosophique dans l'islamisme, à tel point que les musulmans eux-mêmes en ignoraient presque l'existence. Gazzali donne comme une preuve de la curiosité de son esprit, d'avoir voulu connaître cette rareté. « Je n'ai vu, dit-il, aucun docteur qui ait donné quelque soin à cette étude[1].» Autant les Arabes ont imprimé un caractère national à leurs créations religieuses, à leur poésie, à leur architecture, à leurs sectes théologiques, autant ils ont montré peu d'originalité dans leur tentative de continuer la philosophie grecque. Disons plutôt que ce n'est que par une très-décevante équivoque, que l'on applique le nom de *philosophie arabe* à un ensemble de travaux entrepris, par réaction contre l'arabisme, dans les parties de l'empire musulman les plus éloignées de la péninsule, Samarkand, Bokhara, Cordoue, Maroc. Cette philosophie *est écrite en arabe*, parce que cet idiome était devenu la langue savante et sacrée de tous les pays musulmans ; voilà tout. Le véritable génie arabe, caractérisé par la poésie des Kasidas et l'éloquence du Coran, était absolument antipathique à la philosophie grecque. Renfermés, comme tous les peuples sémitiques, dans le cercle étroit du lyrisme

[1] Taité traduit par M. Schmœlders, p. 27-28 (Paris, 1842.)

et du prophétisme, les habitants de la péninsule arabique n'ont jamais eu la moindre idée de ce qui peut s'appeler science ou rationalisme. C'est lorsque l'esprit persan, représenté par la dynastie des Abbasides, l'emporte sur l'esprit arabe, que la philosophie grecque pénètre dans l'islam. Quoique subjuguée par une religion sémitique, la Perse sut toujours maintenir ses droits de nation indo-européenne ; en attendant qu'elle reconstruisît dans sa propre langue son épopée et sa mythologie, elle troublait déjà l'islam par des tentatives qui au premier siècle de l'hégire, n'eussent provoqué que le scandale ou le dédain. Aussi est-ce à Bagdad, la ville abbaside par excellence, qu'est le centre de ce mouvement nouveau; ce sont des Syriens chrétiens et des affiliés du magisme, qui en sont les instigateurs et les instruments. C'est un calife, représentant éminent et passionné de la réaction persane, Almamoun, qui y préside. Élevé par les Barmékides, qui passaient pour attachés à l'ancienne doctrine de Zoroastre, on le voit toute sa vie rechercher curieusement en dehors de l'islamisme les enseignements rationalistes de l'Inde, de la Perse, de la Grèce[1]. Les origines de la philosophie arabe se rattachent ainsi à une opposition contre l'islam, et voilà pourquoi la philosophie est toujours restée chez les musulmans une intrusion étrangère, un essai avorté et sans conséquence pour l'éducation intellectuelle des peuples de l'Orient.

Si l'on compare la doctrine contenue dans les écrits

[1] Gustav Weil, *Geschichte der Chalifen*, II Band, S 253 ff. (Mannheim, 1848.)

d'Ibn-Roschd avec celle d'Aristote, on reconnaît du premier coup les graves altérations qu'a subies le péripatétisme entre ces deux termes extrêmes. Mais si l'on veut déterminer le point où s'est introduit l'élément nouveau, qui d'une philosophie en a fait une autre, la question devient fort délicate Les théories d'Ibn-Roschd ne diffèrent par aucun caractère essentiel de celles d'Ibn-Bâdja et d'Ibn-Tofaïl, qui ne font de leur côté que continuer, en Espagne, la série d'études qu'Ibn-Sina, Alfarabi, Alkindi avaient fondée en Orient. Alkindi lui-même, qu'on envisage d'ordinaire comme le fondateur de la philosophie arabe, ne paraît avoir aucun droit au titre de créateur. Sa doctrine n'est qu'un écho de celle des Syriens, qui se rattachent eux-mêmes directement aux commentateurs grecs d'Alexandrie. Entre ceux-ci et Alexandre d'Aphrodisias, entre ce dernier et Théophraste, il n'y a aucune innovation instantanée. On peut dire cependant que l'origine de la philosophie arabe, aussi bien que de la scolastique, doit être cherchée dans le mouvement qui porte la seconde génération de l'école d'Alexandrie vers le péripatétisme. Porphyre est déjà plutôt péripatéticien que platonicien, et ce n'est pas sans raison que l'Orient et le moyen âge l'ont envisagé comme l'*introducteur* nécessaire à l'encyclopédie philosophique. Porphyre a posé la première pierre de la philosophie arabe et de la philosophie scolastique. Maxime, le maître de Julien, Proclus, Damascius sont presque des péripatéticiens[1]. Dans

[1] Cf. Ravaisson, *Essai sur la métaph. d'Arist.* t. II, p. 540.

l'école d'Ammonius, fils d'Hermias, Aristote prend définitivement la première place et dépossède Platon. Les commentateurs Themistius, Syrianus, David l'Arménien, Simplicius, Jean Philopon signalent l'avénement du péripatétisme à la domination universelle. Là est le moment décisif où l'autorité philosophique se constitue pour plus de dix siècles.

C'est sur ce prolongement péripatétique de l'école d'Alexandrie qu'il faut chercher le point de jonction de la philosophie arabe avec la philosophie grecque. Les raisons que l'on donne ordinairement de la préférence accordée par les Arabes à Aristote, sont plus spécieuses que réelles. Il n'y a pas eu de *préférence*, car il n'y a pas eu de *choix réfléchi*[1]. Les Arabes ont accepté la culture grecque telle qu'elle leur est arrivée. Les livres qui expriment le plus exactement cette transition sont l'apocryphe *Théologie* d'Aristote, que l'on pourrait croire composée par un Arabe, et le livre *De Causis*, dont le caractère indécis a tenu en suspens toute la scolastique. La philosophie arabe conserva toujours l'empreinte de cette origine : l'influence des alexandrins s'y retrouve à chaque pas. Quoique Plotin soit resté inconnu aux musulmans[2],

— Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alex.* t. II, l. III, cap. VII.

[1] Je ne puis, malgré les observations de M. Ritter (*Gœtt. gel. Anz.* juin 1853, p. 990 et suiv.) et de M. Centofanti (*Archivio* de Vieusseux, Append. t. IX, p. 554 et suiv.) modifier cette manière de voir.

[2] M. Vacherot (*Hist. de l'éc. d'Alex.* t. III, p. 100) pense que Plotin a dû être traduit en arabe. Mais nous avons les

rien ne ressemble plus à la doctrine des *Ennéades* que telle page d'Ibn-Bâdja, d'Ibn-Roschd, d'Ibn-Gebirol (Avicébron). Il est vrai que des influences venues de l'Orient purent se combiner avec celles d'Alexandrie ; on ne peut douter que le soufisme, qu'on le tienne pour originaire de la Perse ou de l'Inde[1], n'ait eu sa part dans la formation des théories de l'union avec l'intellect actif et de l'absorption finale[2]. Il y a loin assurément du sectaire hindou au philosophe arabe ; mais c'est le propre du mysticisme de confiner en même temps à la philosophie et au fidéisme, et de prêter la main tantôt au rationalisme le plus absolu, tantôt à la superstition la plus intempérante.

Ainsi la philosophie arabe nous apparaît, dès ses premières manifestations, douée de tous ses caractères essentiels. Les titres, qui seuls nous restent, des ouvrages d'Alkindi (IXe siècle) relatifs à l'intellect suffisent pour prouver qu'il professait déjà, sur ce point fondamental, les théories qui, plus tard, ont pris dans l'école une si grande

renseignements les plus exacts sur les auteurs grecs qui ont été traduits en cette langue, et Plotin n'y figure pas. M. Haarbrücker (trad. de Schahrist. t. II, p. 192, 429) pense, il est vrai, que l'auteur appelé par Schahristani *le Maître grec* (*al-scheick al-Yaunani*) n'est autre que Plotin. Mais quel que soit l'auteur ainsi désigné, il est certain que Schahristani ne le connaissait que par des extraits fort incomplets.

[1] Voir sur ce point encore controversé, Weber, *Hist. de la litt. ind.* p. 359-360 (trad. Sadous); Sprenger, dans le *Journal of the As. Soc. of Bengal*, vol. XXV (1856), p. 133 et suiv.

[2] Voy. sur le soufisme les travaux de Tholuck, de Sacy, de Hammer, Allioli (*Mém. de l'Acad. de Bavière*, t. XII).

importance[1]. Chez Alfarabi (x[e] siècle), ces doctrines sont déjà presque aussi développées que dans les écrits d'Ibn-Roschd. Les théories mystiques que bientôt Ibn-Bâdja exposera dans son *Régime du Solitaire*, se retrouvent tout entières dans Alfarabi. La fin de l'homme est d'entrer dans une union de plus en plus étroite avec la raison (l'intellect actif). L'homme est prophète dès que tout voile est tombé entre lui et cet intellect. Une telle félicité ne peut s'atteindre que dans cette vie; l'homme parfait trouve ici-bas sa récompense dans sa perfection; tout ce qu'on dit être au delà n'est que fable[2]. Mais c'est dans Ibn-Sina (Avicenne) qu'il faut chercher l'expression la plus complète de la philosophie arabe. Dieu étant l'unité absolue, ne peut avoir d'action immédiate sur le monde. Il n'entre point dans le courant des choses particulières : centre de la roue, il laisse la périphérie rouler à sa guise. La perfection de l'âme rationnelle est de devenir le miroir de l'univers; elle y arrive par la purification intérieure et par la perfection morale, qui préparent le vase où doit se répandre l'intellect divin. Il est pourtant des hommes qui n'ont besoin ni de l'étude ni de l'ascétisme

[1] V. Flügel, *Al-Kindi* (Leipzig, 1857), p. 20 et suiv. dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, t. I.

[2] Voy. la notice sur Alfarabi dans les *Mélanges* de M. Munk (p. 341 et suiv.), et en général les excellentes notices, insérées d'abord dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, que le savant auteur a réunies en ce volume. Les vues d'ensemble de M. Ritter (*Gesch. der christ. Phil.* III Th. XI Buch, I Kap.) sont aussi pleines de justesse.

pour recevoir l'illumination de l'intellect. Ces favoris de Dieu sont les prophètes. En général, Ibn-Sina paraît philosopher avec une certaine sobriété. Ibn-Roschd lui reproche amèrement de ne pas savoir prendre un parti, et le tenir toujours le milieu entre les théologiens et les philosophes[1]. Il admet que la personnalité humaine se conserve après la mort, et il cherche à s'arrêter sur la voie du panthéisme, en mettant le monde dans la catégorie du possible. Cette distinction du possible et du nécessaire est le fond de la théorie d'Ibn-Sina, et la base sur laquelle il cherche à établir la personnalité divine. Ibn-Roschd ajoute toutefois que, suivant d'autres, Ibn-Sina n'admettait l'existence d'aucune substance séparée, et que sa vraie opinion sur Dieu et l'éternité du monde devait être cherchée dans la *Philosophie orientale*, où il identifiait Dieu avec l'univers[2].

C'est surtout contre Ibn-Sina que Gazzali dirigea sa *Destruction des philosophes*. Gazzali est, sans contredit, l'esprit le plus original de l'école arabe[3]. Il nous a laissé, dans un curieux livre[4], ses confessions philosophiques, et

[1] Phys. l. II, f. 27 (édit. 1553).

[2] *Destr. Destr.* disput. x, sub fin. — Ibn-Tofaïl, *Phil. autodid.* proœm. — Roger Bacon a connu l'existence de cette *Philosophie orientale*, et la donne aussi comme l'expression de la dernière pensée d'Avicenne (*Opus Majus*, p. 46, édit. Jebb).

[3] Voir la savante monographie de M. Gosche, *Ueber Ghazzâlîs Leben und Werke*, extraite des *Mém. de l'Acad. de Berlin* pour 1858.

[4] Publié par M. Schmœlders, dans son *Essai sur les écoles*

le récit de son voyage à travers les différents systèmes de son temps. Aucun système ne l'ayant satisfait, il conclut au scepticisme; le scepticisme n'ayant pu le retenir, il se précipite dans l'ascèse, et demande aux danses mystiques des soufis l'étourdissement de sa pensée. Arrivé là, il s'arrête dans la mort et l'anéantissement. Ceux qui, après avoir philosophé, embrassent le mysticisme en désespoir de cause, sont d'ordinaire les ennemis les plus intolérants de la philosophie. Gazzali, devenu soufi, entreprit de prouver l'impuissance radicale de la raison, et, par une manœuvre qui a toujours séduit les esprits plus ardents que sages, de fonder la religion sur le scepticisme. Il déploya dans cette lutte une perspicacité d'esprit vraiment étonnante. C'est surtout par la critique du principe de cause qu'il ouvrit son attaque contre le rationalisme. Hume n'a rien dit de plus. Nous ne percevons que la simultanéité, jamais la causalité. La causalité n'est autre chose que la volonté de Dieu faisant que deux choses se suivent ordinairement. Les lois de la nature n'existent pas, ou n'expriment qu'un fait habituel; Dieu seul est immuable. C'était, on le voit, la négation de toute science. Gazzali fut un de ces esprits bizarres qui n'embrassent la religion que comme une manière de narguer la raison. Des bruits défavorables coururent, du reste, sur le droi-

philos. chez les Arabes. M. de Pallia avait commencé à en donner l'analyse (*Mém. de l'Acad. des Sc. mor. et pol.* sav. étr. t. 1er, p. 165 et suiv.). Voir dans la *Zeitschrift der d. m. G.* (1853, p. 172 et suiv.) l'analyse d'un autre traité de Gazzali par M. Hitzig.

ture de ses sentiments. Ibn-Roschd prétend qu'il attaqua la philosophie pour complaire aux théologiens, et écarter les soupçons qui s'étaient élevés contre son orthodoxie[1]. Moïse de Narbonne nous apprend qu'il avait composé pour ses amis un petit écrit secret où il donnait la solution des objections qu'il avait présentées au public comme insolubles[2]; cet écrit s'est en effet retrouvé en hébreu à la Bibliothèque de Leyde[3]. Ibn-Tofaïl relève ses perpétuelles contradictions, et prouve avec évidence qu'il avait composé des ouvrages ésotériques, où il professait des doctrines fort différentes de celles qu'il jetait au vulgaire. « Accepte ce que tu vois, disait-il, et laisse là ce que tu as entendu ; lorsque le soleil se lève, il te dispense de contempler Saturne[4].

Gazzali exerça une influence décisive sur la philosophie arabe. Ses attaques produisirent l'effet ordinaire des contradictions, et introduisirent dans l'opinion des adversaires une précision jusque-là inconnue. Ibn-Bâdja (Avempace) fut le premier qui s'efforça de réhabiliter contre lui l'autorité de la raison. Gazzali avait humilié la science, et prétendu que l'homme n'arrive à la perfection qu'en renonçant à l'exercice de ses facultés rationnelles. Ibn-Bâdja, dans son célèbre traité du *Régime du solitaire*[5], essaya de prouver que c'est par la science et le développe-

[1] *Destr. Destr.* prol. et disput. III[e], f. 84 (édit. 1560).
[2] Delitzsch, *Catal. Codd. hebr. Bibl. Lips.* n° 26.
[3] Steinschneider, *Catal. Codd. hebr. Bibl. Lugd. Bat.* p. 46.
[4] Pococke, *Philos. autodidactus*, proœm. p. 19, sqq.
[5] Voir l'analyse que M. Munk en a donnée d'après Moïse de Narbonnne (*Mélanges*, p. 388 et suiv.).

ment successif de ses facultés que l'homme arrive à s'identifier avec l'intellect actif. Il joignait à cette théorie psychologique une théorie politique, une sorte d'utopie ou de modèle idéal de société où l'homme arriverait sans effort à l'identification. Le triomphe de l'âme rationnelle sur la partie animale est le but des efforts de la vie morale. L'acte de l'intelligence s'opère par les formes intelligibles qui arrivent à l'intellect matériel ou passif; là, elles reçoivent de l'intellect actif la forme et la réalité. Quand l'homme, par l'étude et la spéculation, est arrivé à la pleine possession de sa conscience, alors c'est l'*intellect acquis;* le cercle de l'évolution humaine est achevé, et l'homme n'a plus qu'à mourir.

Ce rationalisme élevé est aussi le fond de la doctrine d'Ibn-Tofaïl (l'*Abubacer* des scolastiques). Son roman de *Hay Ibn-Iokdhan*, sorte de Robinson psycologique, publié par Pococke, sous le titre de : *Philosophus autodidactus*, a pour objet de montrer comment les facultés humaines arrivent par leur propre force à l'ordre surnaturel et à l'union avec Dieu. L'*Autodidacte* est un péripatéticien mystique à la manière alexandrine. Il y a tel passage qui semble littéralement traduit de Jamblique. De tous le monuments de la philosophie arabe, c'est peut-être le seul qui puisse nous offrir plus qu'un intérêt historique. De là sa fortune singulière; traduit en anglais, en hollandais, en allemand, le *Hay Ibn-Iokdhan* s'est vu adopté par les quakers comme un livre d'édification.

Ainsi la philosophie, épuisée en Orient, reprend un nouvel éclat dans l'Espagne musulmane par Ibn-Bâdjâ

et Ibn-Tofaïl, mais en même temps s'y empreint d'une teinte beaucoup plus prononcée de mysticisme. Avant ces grands hommes, d'ailleurs, le panthéisme péripatétique avait eu en Espagne un illustre représentant, dont l'existence était restée une énigme, et pour les scolastiques qui le citent à chaque page, et pour la critique moderne qui, jusqu'à ces dernières années, n'avait pu réussir à le tirer du mystère. M. Munk[1] a rendu un éminent service à l'histoire de l'esprit humain, en démontrant que cet Avicebron, qui a joué un si grand rôle dans la philosophie chrétienne du moyen âge, n'était autre que le juif Salomon ben Gebirol[2], de Malaga, renommé dans la synagogue comme hymnographe[3], et surtout en découvrant à la Bibliothèque impériale[4] la traduction hébraïque et la traduction latine de la *Source de vie*. Mais Ibn-Gebirol ne paraît avoir exercé aucune influence sur la philosophie arabe de son temps, ni même sur celle de ses coreligionnaires.

[1] *Literaturblatt des Orients*, 1846, nº 46 (Leipzig), et *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1857 et 1859).

[2] La transcription même du nom n'est pas en dehors des analogies : *Ibn-Gebirol, Aben-Gebrol, Avicebron*, comme *Ibn-Sina, Aben-Sina, Avicenne.*

[3] Cf. Ewald et Dukes, *Beiträge zur Gesch. der ælt. Auslegung des Alt. Test.* art. *Ibn-Gabirol.* — Ad. Jellinek, *Beiträge sur Geschichte der Kabbala* (Leipz. 1842, p. 26.

[4] Un nouveau manuscrit du *Fons vitæ* a été depuis découvert à la Bibliothèque Mazarine par le docteur Seyerlen. *Theol. Iahrb.* de Baur et Zeller, t. XV , 4e cah. et t. XVI, 1er cahier.

§ II

La philosophie arabe se présente à nous avec le caractère d'une assez grande uniformité. Chez tous les philosophes dont nous venons de montrer la succession (Gazzali excepté), la méthode est la même, l'autorité est la même, la doctrine ne diffère que par le degré plus ou moins avancé de développement où elle est parvenue. C'est dans les sectes religieuses sorties de l'islamisme qu'il faut chercher la variété, l'individualité et le vrai génie des Arabes[1]. Un siècle s'était à peine écoulé depuis la mort du Prophète, que déjà la dispute commençait à miner le dogme qu'il avait fondé. La liberté et la prédestination furent le premier objet sur lequel s'exerça le besoin d'activité théologique. Les *Kadarites* (partisans de la liberté) et les *Djabarites* (prédestinatiens) soutinrent sur cet éternel champ de bataille la longue guerre des textes et de la raison. Les attributs de Dieu furent le deuxième brandon de dis-

[1] Sur les sectes musulmanes, voy. Pococke, *Specimen hist. Arabum* (édit. White, Oxford, 1806), p. 17 du texte, 208 et suiv. des notes; — Schahristani, *Book of religious and philosophical sects*, publié en arabe par M. W. Cureton (London, 1846), et traduit par M. Haarbrücker (Halle, 1850, 1851); — Hadji-Khalfa, introduction de son Lexique bibliographique, t. Ier, p. 64 et suiv. (édit. Fluegel); et l'ouvrage de M. Schmœlders, qui toutefois doit être consulté avec quelque réserve.

corde. L'extrême rigueur du monothéisme qui règne dans l'islam, l'attention constante à combattre les dogmes chrétiens de la trinité et de l'incarnation, à répéter sans cesse : « Dieu n'a pas de fils, Dieu n'a pas de mère, Dieu n'engendre pas, Dieu n'est point engendré, » fit beaucoup travailler les esprits en ce sens. Les uns (Moattils) refusant à Dieu tout attribut positif et susceptible d'être rapporté aux créatures, en faisaient un être abstrait, dont on ne pouvait rien affirmer. En général, les philosophes et les sectes philosophiques, par opposition aux hypostases du Dieu des chrétiens, étaient de cet avis et niaient les attributs distincts de l'essence divine. Les autres, tels que les *Sifatites* (partisans des attributs), les *Teschbihites* (assimilateurs) faisaient Dieu à l'image de l'homme et s'échelonnaient aux différents degrés de l'anthropomorphisme. Les Ascharites s'efforcèrent de réunir les doctrines des Djabarites et des Sifatites, avec quelques restrictions, pour ne pas tomber dans le fatalisme absolu et l'anthropomorphisme matérialiste. Pour les *Haschawites*, au contraire, Dieu est un être corporel, habitant en un lieu déterminé. Il est assis sur un trône, il a des pieds et des mains, etc.

En face de ce dogmatisme intempérant, le scepticisme s'exprimait en des sectes indéfiniment variées. Les *Somanites* rejetaient toute connaissance acquise par la spéculation, et n'admettaient que ce qui se touche et se voit : ils passaient pour mauvais croyants. Les *Talimites*, par un autre genre de scepticisme, fondaient la certitude de la conscience sur l'autorité d'un homme infaillible, l'imam. Ils se confondaient presque avec les *Baténiens*,

cabbalistes musulmans, qui cherchaient la vérité dans les lettres et les nombres[1].

Enfin l'incrédulité la plus avouée formait elle-même des sectes dans le sein de l'islamisme : Karmathes, Fatimites, Ismaéliens, Druzes, Haschischins, sectes à double entente, alliant le fanatisme à l'incrédulité, la licence à l'enthousiasme religieux, la hardiesse du libre penseur à la superstition de l'initié et à l'indifférence du quiétiste. Tel est en effet le caractère bizarre de l'incrédulité musulmane. Flottant indécise entre la secte religieuse et la société secrète, elle cache la plus révoltante immoralité, l'impiété la plus forcenée, sous le voile de l'initiation. Ne rien croire et tout se permettre, telle est sa formule. Du reste, le caractère vague des diverses appellations par lesquelles les musulmans désignent les mécréants ne nous permet pas toujours de bien marquer la nuance des opinions qu'ils regardent comme hétérodoxes. Ainsi sous le nom de *Zendik*[2] se confondaient les sectes infâmes et communistes sorties de Bardesane, de Mazdak, du manichéisme, et les libres penseurs (*ahl el-tahkik, les gens de l'évidence*), qui n'admettaient que ce qui est prouvé. Le peuple ne fait guère de différence entre ceux qui ne croient pas comme lui. Quelquefois même on rattachait les Zendiks au sabisme et à l'idolâtrie[3].

[1] De Sacy, *Chrest. ar.* t. II, p. 250.

[2] Sur l'origine de ce mot, voir *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, 1852, p. 408-409; 1853, p. 103-104.

[3] Cf. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, et *Chrestomathie arabe*, t. I[er], p. 306; t. II, p. 96, 191, 205 et suiv. — le

Tels étaient les produits bizarres de cette grande ébullition où flottèrent tous les éléments de l'islamisme du IIe au Ve siècle de l'hégire. Une théologie libérale et rationaliste, celle des Motazélites (dissidents) rallia quelque temps les esprits modérés. Le motazélisme représente, dans l'islam, un protestantisme de la nuance de Schleiermacher. La révélation est un produit naturel des facultés humaines; les doctrines nécessaires au salut sont du ressort de la raison : la raison suffit pour y mener, et en tout temps, même avant la révélation, on a pu arriver à les connaître. L'école de Bassora fut, sous la protection des Abbasides, le centre de ce grand mouvement de réforme, dont l'expression la plus complète se trouve dans la grande *Encyclopédie des Frères de la sincérité* (*Ikhwan-essafa*)[1], tentative de conciliation entre la philosophie et l'islamisme, qui ne parut satisfaire ni les philosophes ni les dévots.

Ainsi, en dehors de l'étude de la philosophie grecque, l'islamisme fournissait à l'activité des esprits un vaste champ de discussions rationnelles, qu'on désignait du nom de *Kalâm*, à peu près synonyme de *Scolastique*[2]. Le

même, trad. de l'histoire des Sassanides de Mirkhond, à la suite des *Antiquités de la Perse*, p. 361 et suiv. — Voy. aussi *Journal asiat.* oct. 1850, p. 344, et une intéressante leçon de M. Lenormant sur l'incrédulité dans le sein de l'islamisme (*Questions historiques*, XVIIIe leçon).

[1] Voir le travail de M. Flügel sur cette remarquable association dans la *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, 1859, p. 1 et suiv. Cf. Gosche, *Ghazzali*, p. 240 et suiv.

[2] *Kalâm* représente en arabe toutes les nuances du mot λόγος.

Kalâm, dont l'existence est antérieure à l'introduction de la philosophie grecque chez les musulmans sous Almamoun[1], ne représenta d'abord aucun système particulier. Sous ce mot se cacha même parfois une grande liberté de discussion[2]. Mais quand la faveur accordée à la philosophie eut mis en péril les dogmes de l'islamisme, le rôle du Kalâm changea, et consista désormais à défendre par les armes de la dialectique les dogmes attaqués, à peu près comme chez nous la théologie, de dogmatique qu'elle était d'abord, est devenue de nos jours surtout apologétique[3]. Le

Sur l'origine et le sens précis de ce mot, voy. J. Goldenthal, dans les Mémoires de l'Académie de Vienne, t. Ier, 1850, p. 432. — Delitzsch, *Anekdota zur Geschichte der mittelalt. Scholastik unter Juden und Moslemen*, p. 292 et suiv. — Schmœlders, *Essai*, p. 138-139. — Haarbrücker, *Trad. de Schahristani*, t. II, notes, p. 390 et suiv.—Munk, *Mélanges*, p. 320 et suiv. *Motecallem* (participe dérivé de la même racine) désigne le théologien dogmatique, par opposition au *faquih*, théologien casuiste. Le mot θεολόγοι, dans Aristote (Metaph. l. XII, cap. VI), était rendu dans la version arabe dont se servait Ibn-Roschd, par *Motecallemin*.

[1] On en trouve des traces dès l'an 720 ou à peu près. V. *Journal asiat.* avril-mai 1859, p. 379-80, note. Selon une tradition rapportée en cet endroit, le Kalâm devrait son origine à un copte converti à l'islamisme.

[2] Voir un charmant récit d'Al-Homaidi, traduit par M. Dozy (*Journ. asiat.* juillet 1853, p. 92-93. Parmi les questions traitées dans le recueil des décisions du grand-père d'Ibn-Roschd (suppl. ar. n° 398), il en est justement qui roulent sur l'orthodoxie des *Motecallemîn*.

[3] Voici la définition que le *Tarifât* donne du *Kalâm* : « Une

but principal des *Motecallemîn* est d'établir contre les philosophes la création de la matière, la nouveauté du monde et l'existence d'un Dieu libre, séparé du monde et agissant sur le monde. Le système des atomes leur parut favorable à la polémique qu'ils voulaient soutenir; ils le choisirent. Les atomes, disaient-ils, ont été créés par Dieu ; Dieu pourrait les détruire, et sans cesse il en crée de nouveaux. Dieu agit librement et directement en toutes choses ; tout ce qui existe est immédiatement son œuvre. Les privations ou accidents négatifs (l'obscurité, l'ignorance, etc.) sont même produits par Dieu dans la substance qui les supporte, tout comme les accidents positifs[1]. Ainsi Dieu crée la mort, Dieu crée le repos, comme il crée la vie, comme il crée le mouvement. L'âme elle-même n'est qu'un accident que Dieu continue sans cesse. La causalité ne réside pas dans les lois de la nature ; Dieu seul est cause. Deux faits ne s'enchaînent jamais nécessairement l'un à l'autre, et l'ensemble de l'univers pourrait être tout autre qu'il n'est. Tel est le système que les Motecallemîn trouvèrent

science dans laquelle on disserte sur l'essence de Dieu, ses attributs et les conditions des choses possibles, d'après le canon de l'Islam, pour réfuter la métaphysique des philosophes. » (Édit. Fluegel, p. 194, Lips. 1845.) Ibn-Khaldoun donne une définition toute semblable (Sacy, *Chrest. ar.* I, 467). Mais de telles définitions ne conviennent qu'à l'acception la plus moderne du mot *Kalâm*.

[1] Les motazélites, qu'Ibn-Roschd assimile toujours aux *Motecallemîn*, regardaient même la privation comme une substance. Cf. *Destr. Destr.* disput. III, p. 119 v°.

le meilleur à opposer au péripatétisme des philosophes[1] : système très-pauvre assurément, comme tous ceux qui sont conçus pour les besoins de la polémique, mais recommandé par ce faux air de netteté qui séduit le vulgaire. C'est contre ce système que nous allons voir Ibn-Roschd, Maimonide et les derniers représentants de la philosophie arabe tenter un effort suprême, qui ne servira qu'à montrer une fois de plus quelle distance il y a entre les formules dont se contente la foi populaire et celles que la science indépendante est amenée à se former.

§ III

Il faut rendre cette justice à la philosophie arabe, qu'elle a su dégager avec hardiesse et pénétration les grands problèmes du péripatétisme, et en poursuivre la solution avec vigueur. En cela, elle me semble supérieure à notre philosophie du moyen âge, qui tendait toujours à rapetisser les problèmes et à les prendre par le côté dialectique et subtil.

Or, tout l'esprit de la philosophie arabe, et par conséquent tout l'averroïsme, se résume en deux doctrines, ou, comme disait le moyen âge, en deux grandes *erreurs*, intimement liées entre elles et constituant une interprétation complète et originale du péripatétisme : *l'éternité*

[1] Voir le *Guide des égarés* de Maimonide, ch. LXXI et suiv. t. I, p. 332 et suiv. 391 et suiv. (trad. Munk).

de la matière et *la théorie de l'intellect.* La philosophie n'a jamais proposé que deux hypothèses pour expliquer le système de l'univers : — d'un côté, Dieu libre, personnel, ayant des attributs qui le déterminent ; providence ; causalité de l'univers transportée en Dieu ; âme humaine substantielle et immortelle ; — d'un autre côté, matière éternelle, évolution du germe par sa force latente, Dieu indéterminé ; lois, nature, nécessité, raison ; impersonnalité de l'intelligence, émersion et réabsorption de l'individu. La première hypothèse repose sur une idée trop exaltée de l'individualité ; la seconde, sur une vue trop exclusive de l'ensemble. La philosophie arabe, et en particulier celle d'Ibn-Roschd, se classe de la manière la plus décidée dans la seconde de ces catégories [1].

Le problème de l'origine des êtres est celui qui préoccupe le plus Ibn-Roschd ; il y revient dans tous ses écrits, et toujours avec une nouvelle instance. Mais nulle part il ne l'a traitée avec plus de développement que dans le grand commentaire sur le douzième livre de la métaphysique. « Il y a, dit-il, sur l'origine des êtres deux opinions opposées, entre lesquelles il en est d'autres intermédiaires ; les uns expliquent le monde par le développement, les autres par la création. Les partisans du développement disent que la génération n'est que la sortie et en quelque sorte le dédoublement des êtres ; l'agent, dans cette hypothèse, n'a

[1] Ibn-Sabîn définissait Dieu « la réalité des êtres. » Notre manuscrit, suppl. ar. 525, fol. 40, signale des panthéistes en Égypte, vers le xe siècle de notre ère.

d'autre fonction que de tirer les êtres l'un de l'autre, de les distinguer[1]; il est donc évident que ses fonctions se réduisent à celles de moteur. Quant aux partisans de la création, ils disent que l'agent produit l'être, sans qu'il ait besoin pour cela d'une matière préexistante. C'est l'opinion de sMotecallemîn de notre religion et de celle des chrétiens, par exemple de Jean le Chrétien (Jean Philopon), qui prétend que la possibilité de l'être créé ne réside que dans l'agent. Quant aux opinions intermédiaires, elles se réduisent à deux; mais la première admet à son tour deux nuances assez diverses. Ces opinions sont d'accord sur un point, c'est que la génération n'est qu'une transmutation de substance, que toute génération suppose un sujet, et que rien ne s'engendre si ce n'est de son semblable. Dans la première de ces opinions, l'agent crée la forme et imprime cette forme à une matière existante. Parmi les partisans de se sentiment, les uns séparent entièrement l'agent de la matière, et l'appellent le *donateur des formes :* c'est l'opinion d'Ibn-Sina[2]; d'autres soutiennent que l'agent est tantôt non séparé de la matière, comme lorsque le feu engendre le feu, ou que l'homme engendre l'homme; tantôt séparé, comme cela a lieu dans la génération des animaux et des plantes, qui naissent du dissemblable : telle est l'opinion de Thémistius et peut-être d'Alfarabi. La troisième opinion est celle d'Aristote; elle consiste à dire que l'agent fait du même

[1] Cf. Metaph. l. XII, f. 334 v°.
[2] Cf. *Destr. Destr.* pars alt. disp. III, f 350 v°.

coup le composé de la matière et de la forme, en donnant le mouvement à la matière et la transformant jusqu'à ce que tout ce qui y était en puissance passe à l'acte. Dans cette opinion, l'agent ne fait qu'amener à l'acte ce qui était en puissance, et réaliser l'union de la matière et de la forme. Toute création se réduit ainsi à un mouvement, dont la chaleur est le principe. Cette chaleur, répandue dans l'eau et dans la terre, engendre les animaux et les plantes qui ne naissent pas d'une semence[1]. La nature produit tout cela avec ordre, avec perfection, et comme si elle était guidée par une intelligence supérieure, bien qu'elle soit dénuée d'intelligence. Ces proportions et cette énergie productive, que les mouvements du soleil et des étoiles donnent aux éléments, sont ce que Platon appelait les idées. Dans l'opinion d'Aristote, l'agent ne crée aucune forme ; car s'il en créait, quelque chose pourrait sortir du néant. C'est la fausse imagination d'après laquelle on se représente les formes comme créées, qui a porté certains philosophes à croire que les formes sont quelque chose de réel, et qu'il y a un donateur des formes ; c'est la même opinion qui a porté les théologiens des trois religions qui existent de nos jours à dire que quelque chose peut sortir du néant[2]. Partant de ce principe, les théologiens de notre religion ont supposé un seul

[1] La théorie de la génération spontanée au moyen de la putréfaction et de l'action du soleil est généralement admise par les Arabes. Voir Ibn-Tofaïl, *Phil. autod.* init.

[2] Cf. *De Cœlo et Mundo*, f. 197.

agent produisant tous les êtres sans intermédiaire, agent dont l'action s'exercerait au même instant par une infinité d'actes opposés et contradictoires. Dans cette hypothèse, le feu ne brûle plus, l'eau n'humecte plus ; tout a besoin d'une création spéciale et directe. Bien plus, quand un homme lance une pierre, ils prétendent que le mouvement n'appartient pas à l'homme, mais à l'agent universel[1]. Ils détruisent ainsi l'activité humaine. Mais voici une doctrine plus surprenante encore. Si Dieu peut faire passer quelque chose du non-être à l'être, il peut de même le faire passer de l'être au non-être ; la destruction, comme la génération, est l'œuvre de Dieu ; la mort est une création de Dieu. Selon nous, au contraire, la destruction est un acte de même nature que la génération. Tout être engendré porte en lui la corruption en puissance. Pour détruire, comme pour créer, l'agent n'a qu'à faire passer la puissance à l'acte. Ainsi il faut maintenir vis-à-vis l'un de l'autre la puissance et l'agent. Si l'un faisait défaut, rien ne serait, ou tout serait en acte : deux conséquences également absurdes. »

Toute la doctrine d'Ibn-Roschd, tout le fond de sa polémique contre les Motecallemîn est contenu dans ce passage essentiel[2]. La génération n'est qu'un mouvement ; or tout mouvement suppose un sujet. Ce sujet unique, cette

[1] Cf. *Destr. Destr.* pars alt. disput. I.

[2] Voir aussi *Destr. Destr.* disput. I, II, X. Ibn-Roschd se montre plus conciliant dans les deux traités sur l'union de la théologie et de la philosophie, p. 11 et suiv. 79 et suiv. du texte publié par M. J. Mülller.

possibilité universelle, c'est la matière première, douée de réceptivité, mais dénuée de toute qualité positive, et apte à recevoir les modifications les plus opposées[1]. Cette matière première n'est susceptible d'aucun nom ni d'aucune définition. Elle n'est que la simple possibilité. Toute substance est ainsi éternelle par sa matière, c'est-à-dire par sa puissance d'être. Dire qu'une chose passe du non-être absolu à l'être, c'est dire qu'elle possède une disposition qu'elle n'a jamais eue[2]. La matière n'a pas été engendrée, et elle est incorruptible[3]. La série des générations est infinie *a parte ante* et *a parte post*[4] : tout ce qui est possible passera à l'acte, autrement il y aurait quelque chose d'oisif dans l'univers[5] ; et puis, *dans le milieu de l'éternité, il n'y a pas de différence entre ce qui est possible et ce qui est*[6]. L'ordre n'a pas précédé le désordre, ni le désordre n'a précédé l'ordre. Le mouvement n'a pas précédé le repos, ni le repos le mouvement. Le mouvement est éternel et continu ; car tout mouvement a sa cause dans un mouvement précédent[7]. Le temps

[1] Zimara interprète ainsi la pensée d'Averroès : *Materia est una secundum subjectum, et multa secundum potentias et habilitates ad recipiendum formas contrarias* (*Solut. contrad.* f. 62. édit. 1560).

[2] I Phys. f. 18.—VIII Phys. f. 155.

[3] I Phys. f. 22.— VIII Phys. f. 194. — XII Metaph, f. 341 v° — *De subst. Orbis*, cap. IV, f. 324 v°, 325.

[4] VIII Phys. f. 176 et sqq.

[5] VIII Phys. f. 184.

[6] III Phys. f. 47.

[7] VIII Phys. f. 155-157. — *De Cœlo*, f. 197. — Epitome Me-

d'ailleurs n'existe que par le mouvement. Nous ne mesurons le temps que par les changements d'état que nous observons en nous-mêmes. Si le mouvement de l'univers s'arrêtait, nous cesserions de mesurer le temps, c'est-à-dire que nous perdrions le sentiment de la vie successive et de l'être. On ne mesure le temps durant le sommeil que par les mouvements de l'imagination ; quand le sommeil est très-profond et que le mouvement de l'imagination s'éteint entièrement, la conscience du temps disparaît. Le mouvement seul constitue un avant et un après dans la durée. Ainsi sans le mouvement il n'y aurait aucune évolution successive, c'est-à-dire que rien ne serait[1].

De là il résulte que le moteur n'agit pas librement, comme le prétendent les Motecallemîn. Ibn-Sina, qui leur a fait tant de concessions, a imaginé, pour leur complaire, sa classification du possible et du nécessaire. Il met le monde dans la catégorie du possible, et suppose qu'il aurait pu être autrement qu'il n'est. Mais comment appeler possible ce dont la cause est nécessaire et éternelle ? La liberté suppose nouveauté ; or Dieu n'a pas de raison d'être nouveau[2]. Le monde n'aurait pu être ni

taph. tract. IV, f. 398. — *De Subst. Orbis*, cap. IV, f. 324 v°. — Cf. Arist. Metaph. Δ, p. 246 (édit. Brandis).

[1] IV Phys. f. 82 v° et sqq. — Ce passage est l'un des plus ingénieux d'Ibn-Roschd. Il y développe sur le sommeil des vues absolument semblables à celle de Dugald Stewart.

[2] « Impossibile est quod actio nova fiat per voluntatem antiquam. » (VIII Phys. f. 159.) Cf. *Destr. Destr.* disput. I. f. 21, et pars alt. disp. I, f. 333 v°.

plus grand ni plus petit qu'il n'est; car le caprice seul aurait déterminé telle mesure plutôt que telle autre[1]. Le hasard n'est cause efficiente que rarement et par accident. Cependant on serait beaucoup plus recevable à attribuer au hasard les événemenfs d'ici-bas que tout l'ordre des corps célestes; aussi Aristote traite-t-il plus sévèrement Démocrite et ceux qui soutiennent le premier sentiment que les partisans du second[2]. Dieu, par conséquent, ne connaît que les lois générales de l'univers; il s'occupe de l'espèce et non de l'individu[3]; car s'il connaissait le particulier, il y aurait innovation perpétuelle dans son être. D'ailleurs, si Dieu gouvernait tout immédiatement, le mal de l'univers serait son œuvre; ou bien il faudrait lui attribuer le pouvoir de réaliser l'impossible, ce qui serait admettre le principe des sophistes[4]. La seule opinion révérencieuse envers Dieu est donc celle qui réduit sa providence à n'être que la raison générale des choses. Dans cette hypothèse, tout ce qu'il y a de bien dans le monde lui est imputable, puisqu'il l'a voulu; le mal, au contraire, n'est pas son œuvre, mais la conséquence fatale de la matière contrariant ses desseins[5].

[1] *De Cælo et Mundo*, f. 119 v°.

[2] *Expos. media in Phys.* f. 202 v° et sqq.

[3] *Destr. Destr.* disput. XI et XIII — XII Metaph. comm. 37

[4] Epit. Metaph. tract. IV, f. 399 v° (édit. 1560). — *Destr. Destr.* disput. I, f. 341 v°.

[5] Dans la *Destruction de la Destruction* (disput. III, f. 101 v°, 102), Ibn-Roschd parle de la Providence à la manière vul-

Jusqu'ici Ibn-Roschd ne me semble qu'un interprète fidèle et intelligent de la pensée d'Aristote, exprimée surtout au Ier et au VIIIe livre de la Physique et au XIIe de la Métaphysique. L'être, pour Aristote, étant composé d'un élément indéterminé (la matière) et d'un élément déterminatif (la forme), la matière devient, dans un tel sentiment, l'infini, le fond permanent de toute chose. La matière est le possible, et le possible c'est l'éternel[1]. Assurément la forme de ce raisonnement était attaquable, et ce n'était pas à tort que les Motecallemîn répliquaient : Votre erreur est d'envisager la possibilité comme une chose réelle. La possibilité n'a aucune subsistance ; c'est une pure conception de notre esprit, sans nulle réalité[2]. Ceci était péremptoire contre l'expression un peu grossière de la théorie aristotélique, mais n'entamait pas la profonde vérité qui sert de base à cette théorie, à savoir l'identité du fond permanent des choses, l'éternité de l'océan d'être à la surface duquel se déroulent les lignes toujours oscillantes et variables de l'individualité.

gaire, et avec une pompe de langage qui ne lui est pas habituelle ; mais cet endroit semble avoir été gravement modifié par le traducteur juif.

1 Cf. Aristot. Metaph. l. XII, cap. VI (trad. Cousin, p. 195 et suiv.) ; — Brandis, *Aristoteles und seine Akad. Zeitgenossen* (Berlin, 1857), 2e Hälfte, p. 905 et suiv.

2 Schmœlders, *Essai*, p. 159.

§ IV

L'extrême simplicité avec laquelle nous concevons le monde invisible nous a mis dans l'impossibilité de nous faire une idée du système beaucoup plus compliqué que l'on trouve dans les religions et dans les philosophies de l'antiquité. Éons, génies, sephiroth, démiurge, métatron, etc., tout a disparu, depuis que l'impitoyable Occam a mis les dieux en fuite par son axiome scolastique : *Il ne faut pas multiplier les êtres sans raison.*

La philosophie arabe est loin d'être aussi sobre. Une nombreuse hiérarchie occupe tout l'intervalle entre Dieu et l'homme. « Le gouvernement de l'univers, dit Ibn-Roschd, ressemble au gouvernement d'une cité, où tout part d'un même centre, mais où tout n'est pas l'œuvre immédiate du souverain[1]. » La profonde conception d'Aristote, ce dieu du XIIe livre de la Métaphysique, immobile, séparé, centre de l'univers, qui dirige et meut le monde, sans le voir, par l'attraction du bien et du beau, ce newtonisme métaphysique, si simple, ne satisfait pas les Arabes. Jamais dieu n'a été aussi déterminé, aussi isolé du monde que celui d'Aristote. Si l'on applique le nom de panthéisme aux doctrines qui craignent de limiter Dieu, aucune

[1] *Destr. Destr.* disput. III, f. 121 v°.— Epit. Metaph. tr. IV, f. 395.

doctrine n'a été plus que la sienne opposée au panthéisme. Cette théodicée pouvait convenir à une école naturaliste comme l'école péripatéticienne : pour simplifier son objet et écarter tout ce qui ressemble à une hypothèse, le naturaliste voudrait faire à Dieu, une fois pour toutes, sa part bien arrêtée, et le reléguer le plus loin possible du champ de l'expérience. L'école arabe ne put se plier à une conception aussi simple. Il fallut créer une sorte de ministre à ce roi invisible pour le mettre en contact avec l'univers; on fut conduit de la sorte à quelque chose d'analogue au λόγος προφορικός de Philon, image et manifestation des puissances cachées dans les profondeurs de l'existence infinie.

Le passif n'arrive jamais à l'acte que par le fait d'une puissance active[1], et le contingent ne saurait s'expliquer par une série de causes à l'infini[2]. Sans doute le cercle des causes ne saurait s'arrêter à tel moment donné. La pluie sort du nuage, le nuage de la vapeur, la vapeur de la pluie; la plante sort de la plante, l'homme sort de l'homme par la corruption de l'être générateur, sans qu'il soit permis dans cette chaîne continue de prendre un moment plutôt qu'un autre pour point de départ[3]. Où donc chercher la cause du multiple? De l'un ne peut sortir que l'un. Un seul être peut être le produit immédiat de Dieu et en rapport direct avec lui. Cet être, c'est la pre-

[1] II Phys. f. 31 v°.—*Destr. Destr.* disput. VI, f. 150 v°.— Cf. Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Arist.* t. Ier, p. 542 et suiv
Metaph. l. II, f. 50 v°.
Destr. Destr. disp. IV, f. 152, 158.

mière intelligence[1], le premier moteur des étoiles fixes, sorte de démiurge dont l'origine ne doit pas être cherchée ailleurs que dans le chap. VII du XII[e] livre de la Métaphysique, mal entendu et combiné avec des données alexandrines, ou peut-être, par une sorte de compromis dont les sectes antagonistes offrent de nombreux exemples, avec la doctrine des hypostases et du Verbe, que l'on combattait d'ailleurs si énergiquement. Cette intelligence première, ce premier moteur, qui est pour Aristote Dieu lui-même, n'est pour les Arabes que le premier agent de l'univers, à qui ils appliquent les magnifiques expressions par lesquelles Aristote a cherché à exprimer le mode d'action de l'intelligence divine[2]. Le Coran lui-même fournit des arguments à cette théorie ; car il est écrit : *La première chose créée par Dieu est l'intelligence*. Platon, suivant Ibn-Roschd, n'a pas voulu exprimer autre chose quand il dit en son style figuré que Dieu créa les anges le matin, et qu'après leur avoir laissé le soin de créer tout le reste, il se reposa[3]. Galien a entrevu la même vérité, quand il parle de cette forme informante, à laquelle appartient véritablement le nom de créateur[4]. Plusieurs sectes reli-

[1] Epitome Metaph. tr. IV, f. 395 v° et sqq.

[2] Pour s'en convaincre, il suffit de lire l'Abrégé de la Métaphysique, tract. IV, f. 396. Un instant pourtant Ibn-Roschd semble identifier Dieu et l'intelligence première ; car, dit-il, la nature n'a rien de superflu. (*Ibid.* f. 397.)

[3] Metaph, l. XII, f. 344 v°. — Cf. *Destr. Destr.* disput. XII et XV.

[4] *Destr. Destr.* pars alt. disp. III, f. 350 v°.

gieuses, plus ou moins empreintes de gnosticisme, les Talimites, les Baténiens, les Sabiens professaient une doctrine analogue et admettaient l'intelligence comme le premier-né de toute créature [1].

« La nature des astres, avait dit Aristote, étant une certaine essence éternelle, et ce qui meut étant éternel aussi et antérieur à ce qui est mû..., il est évident qu'autant il y a de planètes, autant il doit y avoir d'essences éternelles de leur nature, et chacune immobile en soi.... L'une est la première, l'autre la seconde, dans un ordre correspondant au mouvement des astres entre eux [2]. » « Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée, dit-il ailleurs, et transmise à la postérité sous l'enveloppe de la fable, nous apprend que les astres sont des dieux et que la divinité embrasse toute la nature. Tout le reste n'est que mythe. Mais si on en dégage le principe pour le considérer seul, savoir que les premières essences sont des dieux, on pensera que ce sont là des doctrines vraiment divines [3].... » Cet aperçu bizarre, qui semble une réminiscence de Pythagore ou de Platon, et qui a surpris tous les commentateurs, au point que plusieurs critiques n'ont pas craint de révoquer en doute l'authenticité du livre où il se trouve [4], fut le texte primitif de la théorie

[1] Schmœlders, *Essai sur les écoles phil.* p. 202.

[2] Metaph. l. XII, cap. VIII (trad. Cousin, p. 203. — Ed. Brandis, p. 251.)

[3] *Ibid.* (trad. Cousin. p. 212). — Éd. Brandis, p. 254.

[4] Cf. Vacherot, *Théorie des premiers principes selon Aristote* (Caen, 1836), p. 48 et suiv. — Ravaisson, *Essai sur la*

des intelligences, qui forme un des points les plus caractéristiques de la philosophie des Arabes, et à laquelle leur syncrétisme mêla tant d'éléments étrangers. L'hypothèse mécanique de Newton a si profondément changé les idées sur le système de l'univers, que toutes les conceptions de l'antiquité, du moyen âge, de la renaissance, de Descartes lui-même sur *le Monde*, nous apparaissent aujourd'hui comme les rêves d'un autre âge. Quelque effort que nous fassions, nous ne renoncerons jamais assez franchement à nos idées modernes pour comprendre, c'est-à-dire pour ne pas trouver absurdes, le *de Cœlo et Mundo*, le traité *du Monde à Alexandre*, le *de Substantia Orbis*. L'homogénéité de l'univers était alors mal comprise : on ne pouvait supposer qu'un même système s'étendît à toutes les parties du monde, et que la même loi qui détermine ici-bas le mouvement d'un atome présidât aux révolutions des corps célestes. Ibn-Roschd n'est donc pas responsable de ce que sa théorie du ciel peut avoir pour nous de bizarre et d'inconcevable. Le ciel est à ses yeux un être éternel, incorruptible, tout en acte, simple, sans pesanteur, mû par une âme[1]. En effet, le mouvement circulaire ne peut venir que d'une âme, les corps n'étant susceptibles que du mouvement de haut en bas. Le ciel n'est

Métaph. d'Aristote, t. Ier, p. 103, 104. — Pierron et Zévort, *Métaph. d'Arist.* t. Ier, introd. LXXXVIII et LXXXIX, et t. II, p. 361 et suiv. — Michelet (de Berlin), *Examen critique de la Métaph. d'Aristote*, p. 194-195.

[1] *De Substantia Orbis*, cap. V. — *De Cœlo et Mundo*. f. 67 v°.

pas composé de matière et de forme. Il n'est dans le lieu que par accident[1]. C'est le plus noble des êtres animés[2]. Infini quant à la durée, le mouvement du ciel ne l'est pas quant à la quantité[3]. Si une seule étoile venait s'ajouter au corps étoilé, ce corps s'arrêterait à l'instant; car la mesure de sa force est exactement proportionnée à la masse; et s'il s'arrêtait un instant, le premier moteur ne pourrait le remettre en mouvement; il se corromprait par le repos, et avec lui tous les êtres dont l'essence est de se mouvoir[4]. Ce n'est donc point par sa nature intime qu'il est incorruptible et éternel, mais par l'action continuée du premier moteur, et le Prophète a pu dire avec vérité: « Tout est corruptible, excepté Sa face[5]. »

Le ciel est donc, aux yeux d'Ibn-Roschd, un être vivant, composé de plusieurs orbes représentant les membres essentiels à la vie, et dans lequel le premier moteur représente le cœur d'où la vie rayonne pour les autres membres[6]. Chaque orbe a son intelligence qui est sa forme, comme l'âme rationnelle est la forme de l'homme; ces intelligences, hiérarchiquement subordonnées, constituent la chaîne des moteurs, qui propagent le mouvement de la première sphère jusqu'à nous. Le désir est le mobile auquel elles

[1] IV Phys. f. 66 et sqq.
[2] *De Subst. Orbis*, cap. VI.
[3] *De Subst. Orbis*, cap. III. — *De Cœlo et Mundo*, f. 151.
[4] *De Susbt. Orbis*. cap. VI. — *De Gener. et Corr.* paraphr f. 318.
[5] *De Subst. Orbis*, cap. VII.
[6] Zimara, *Solut. Contrad.* f. 212.

obéissent[1]; recherchant le meilleur, elles se meuvent sans cesse, car le mouvement n'est que l'appétition du meilleur. Leur intellect est toujours en acte et s'exerce sans aucune défaillance en dehors de l'imagination et de la sensibilité[2]. Elles se connaissent elles-mêmes, et ont la connaissance de tout ce qui se passe dans les orbes inférieurs; l'intelligence première a, par conséquent, la connaissance complète de tout ce qui se passe dans l'univers.

Ainsi, un aperçu vague, indécis, sans connexion avec le reste de la doctrine péripatétique, est devenu entre les mains des Arabes une théorie des premiers principes de l'univers, bizarre, il faut l'avouer, mais ingénieusement liée dans toutes ses parties et dont nous allons voir sortir, comme une application particulière, toute leur psychologie.

§ V

La théorie d'Ibn-Roschd, sur les intelligences planétaires, n'est qu'un commentaire amplifié du XII[e] livre de la Métaphysique; sa théorie de l'intellect humain n'est, de même, que le III[e] livre du traité de l'Ame, interprété avec la subtilité, les rapprochements hasardés et le mélange de

[1] Phys. VIII, comm. 85. — *De Cœlo et Mundo*, f. 125. — Metaph. XII, 337, 351.

[2] *De Beatit. animæ*, cap. v. — *Destr. Destr.* disp. XVI, f. 325 et sqq. — *De Cœlo et Mundo*, f. 127 v°. — IV Phys. f. 66 et sqq. — Epit. Metaph. tr. IV, f. 394.

doctrines mystiques, qui caractérisent la philosophie arabe.

« Il y a dans le fait de la connaissance deux éléments analogues à la matière ou à la forme, c'est-à-dire un principe passif et un principe actif; en d'autres termes, il y a deux intellects : l'un *matériel* ou *passif* (*παθητικός, ἐν δυνάμει, δυνατός, δυνάμενος*); l'autre, *formel* ou *actif* (*ὢν ἐντελεχείᾳ, ποιητικός*) : l'un, susceptible de devenir toutes les choses en les pensant; l'autre, rendant les choses intelligibles. Ce qui agit est supérieur à ce qui souffre; donc l'intellect actif est supérieur à l'intellect en puissance. L'intellect actif est séparé, impassible et impérissable (*χωριστὸς, καὶ ἀπαθὴς, καὶ ἀμιγὴς, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργεία*); l'intellect passif, au contraire, est périssable et ne peut se passer de l'intellect actif. Or, le véritable intellect, c'est l'intellect séparé, et celui-là seul est éternel et immortel[1]. »

De cette doctrine nous voyons déjà sortir une conséquence que le philosophe lui-même entrevoit et accepte. L'intellect en acte est antérieur à l'intellect en puissance. Et pourtant, dans l'individu, la puissance précède l'acte[2]. Ce n'est donc pas dans l'individu qu'il faut chercher l'in-

[1] *De anima*, l. III, cap. v, § 1. Édit. Trendelenburg (Iéna, 1833), p. 91. — Trad. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 302. — Waddington-Kastus, *de la Psychologie d'Aristote*, p. 212-213. — Brandis, *Aristoteles und seine Akad. Zeitgenossen*, 2e Hälfte, p. 1176 et suiv.

[2] *Ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνι, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ* (l. III, cap. v, § 2. Édit. Trend., p. 91). — Cf. Metaph. l. XII. cap. vi, p. 246 et suiv. édit. Brandis.

tellect actif, antérieur dans le temps à l'acte même de la pensée. « Ce n'est point lorsque tantôt elle pense et tantôt ne pense pas, c'est seulement quand elle est *séparée*, que l'intelligence est vraiment ce qu'elle est[1]. » L'intellect actif est impersonnel, absolu, séparé des individus, participé par les individus. Un pas encore, et l'on devra dire que l'intellect est *unique* pour tous les hommes, et proclamer ce que Leibnitz appelle le *monopsychisme*. C'est la thèse averroïste. Aristote ne s'est jamais exprimé clairement sur ce point; mais il faut avouer qu'Ibn-Roschd et les philosophes arabes, en lui prêtant cette doctrine, n'ont fait que tirer la conséquence immédiate de la théorie exposée au IIIe livre de l'Ame.

D'autres passages d'ailleurs confirment cette interprétation[2]. L'intellect vient du dehors; il est séparable du corps, éternel, impassible, divin[3]; il est dans l'âme une substance à part, indépendante, distincte de l'individu, comme l'éternel l'est du corruptible[4]. C'est en quelque sorte un autre genre d'âme[5], dont l'étude appartient au

[1] *De anima*, l. III, cap. v, § 2.

[2] Cf. Kastus, *Psych. d'Aristote*, p. 215-216, 284, 307-308, 333, 335. — Barth. Saint-Hilaire, *Traité de l'Ame*, Plan, p. 76.

[3] Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον (*De gener. anim.* l. II, cap. III, p. 736, édit. Bekker). Cf, *De anima*, l. I, cap. IV, § 14.

[4] *De anima*, l. I, cap. 4, § 13.

[5] Ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ (*De anima*, l. II, cap. II, § 9). — Cf. *ibid.* l. II, cap. III, § 7. — Metaph. l. XII, cap. III.

métaphysicien et non au physicien[1]. Ce qui résulte de tout cela, c'est une théorie assez analogue à celle de Malebranche, une sorte de raison objective et impersonnelle, qui éclaire tous les hommes, et par laquelle tout est intelligible. C'est l'interprétation de la plupart des commentateurs grecs, d'Alexandre d'Aphrodisias, de Thémistius, de Philopon[2], et de tous les Arabes sans exception.

Une telle doctrine, assurément, est peu d'accord avec l'esprit général du péripatétisme. Mais ce n'est pas la seule fois qu'Aristote a introduit dans son système des fragments d'écoles plus anciennes, sans se mettre en peine de les concilier avec ses propres aperçus. Il est évident que toute cette théorie du νοῦς est empruntée à Anaxagore. Aristote lui-même le cite (l. III, chap. IV, § 3), et Simplicius nous a conservé un long fragment de ce philosophe qui offre la plus complète analogie avec le passage du Traité de l'Ame que nous essayons d'éclaircir[3]. Au VIIIe livre de la Physique[4], la même théorie est donnée expressément comme d'Anaxagore.

Dans une thèse ingénieuse présentée à la Faculté des

De anima, l. I, cap. I, § 11.

Ainsi l'entendent, parmi les modernes, Trendelenburg, p. 175, 492; Ravaisson, t. I, p. 585 et suiv.; Brucker, t. III, p. 110; Tiedemann, *Geist der spec. Phil.* t. IV, p. 147 et suiv.

[3] Νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατές, καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστι (apud Trendelenburg, p. 467).

[4] Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι (Phys. l. VIII, cap. V).

Lettres de Paris[1], on a combattu l'interprétation d'Ibn-Roschd, et soutenu que l'intellect actif n'est pour Aristote qu'une faculté de l'âme. L'intellect passif n'est alors que la faculté de recevoir les φαντάσματα; l'intellect actif n'est que l'induction s'exerçant sur les φαντάσματα et en tirant les idées générales. Ainsi, l'on fait concorder la théorie exposée dans le troisième livre du Traité de l'Ame avec celle des Seconds Analytiques, où Aristote semble réduire le rôle de la raison à l'induction généralisant les faits de la sensation. Certes, je ne me dissimule pas qu'Aristote paraît souvent envisager le νοῦς comme personnel à l'homme. L'attention constante qu'il met à répéter que l'intellect est identique à l'intelligible, que l'intellect passe à l'acte quand il devient l'objet qu'il pense[2], est difficile à concilier avec l'hypothèse d'un intellect séparé de l'homme. Mais il est dangereux, ce me semble, de faire ainsi coïncider de force les différents aperçus des anciens. Les anciens philosophaient souvent sans se limiter dans un système, traitant le même sujet selon les points de vue qui s'offraient à eux, ou qui leur étaient offerts par les écoles antérieures, sans s'inquiéter des dissonances qui pouvaient exister entre ces divers tronçons de théorie. Il ne faut pas chercher à les mettre d'accord avec eux-mêmes, quand

[1] J. Denis, *Rationalisme d'Aristote* (Paris, 1847).

[2] Δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ (*De anima*, l. III, cap. IV, § 11). Cf. Metaph. Λ, cap. VII et IX. — *De anima*, l. I, cap. III; l. II, cap. I; l. III, cap. V. — Kastus, *Psychologie d'Aristote*, p. 209, 284, 333.— Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*, t. I. p. 196, 199.

eux-mêmes s'en sont peu souciés. Autant vaudrait, comme certains critiques, déclarer interpolés tous les passages que l'on ne peut concilier avec les autres. La théorie des Seconds Analytiques et celle du troisième livre de l'Ame, sans se contredire expressément, représentent, à mon avis, deux aperçus profondément distincts et d'origine différente, sur le fait de l'intelligence.

Sans doute, en traduisant en langage moderne la théorie de l'intellect, exposée au troisième livre de l'Ame, et en la dégageant des formes trop substantielles du style aristotélique, on arrive à une théorie de la connaissance assez analogue à celle qui depuis un demi-siècle a conquis l'assentiment de tous les esprits philosophiques. Il ne tient qu'à nous de faire dire à Aristote : Deux choses sont nécessaires pour l'acte intellectuel : 1° une impression du dehors *reçue* par le sujet pensant, 2° une *réaction* du sujet pensant sur la donnée de la sensation. La sensation donne la *matière* de la pensée; le νοῦς ou la raison pure donne la *forme*. Mais cette méthode de rapprochements est toujours périlleuse. Les systèmes anciens doivent être pris pour ce qu'ils sont, et acceptés comme de curieux produits de l'esprit humain, sans qu'on doive chercher à les interpréter d'après les vues de la philosophie moderne.

En somme, la théorie péripatétique de l'intellect, telle qu'elle est sortie du travail des commentateurs, se compose de cinq théorèmes : 1° distinction des deux intellects, actif et passif; 2° incorruptibilité de l'un, corruptibilité de l'autre; 3° l'intellect actif conçu en dehors de

l'homme, comme le soleil des intelligences; 4° unité de l'intellect actif; 5° identité de l'intellect actif avec la dernière des intelligences mondaines. La pensée d'Aristote ne laisse lieu à aucune hésitation sur les deux premiers théorèmes; elle est suffisamment claire, sans être incontestée, en ce qui concerne le troisième. Quant aux deux derniers, ils sont bien le fait des commentateurs qui, par des inductions ou des rapprochements, ont cru pouvoir compléter ainsi la théorie du maître.

§ VI

Les disciples immédiats d'Aristote, Théophraste, Aristoxène, Dicéarque, Straton, ne paraissent pas s'être fort préoccupés de la doctrine exprimée au troisième livre de l'Ame. L'âme n'est pour eux que le son résultant de l'organisation des parties du corps; la théorie de la raison pure ne pouvait avoir de place dans un système qui penchait si fort vers le matérialisme. Chez Alexandre d'Aphrodisias, au contraire, cette théorie arrive à de grands développements. L'intellect passif, qui désormais s'appelle matériel (ὁ ὑλικὸς νοῦς), n'est rien en acte, mais tout en puissance[1]. Car n'étant rien par sa propre force avant de penser, quand il pense il devient la chose pensée. L'intellect matériel n'est donc qu'une aptitude (ἐπιτη-

[1] Trendelenburg, *De anima*, p. 486.

δειότης) à recevoir les idées, semblable à une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit ou plutôt à ce qui n'est pas encore écrit sur la tablette; car le comparer à la tablette même, ce serait le comparer à quelque chose de substantiel; or il n'est rien qu'en puissance[1]. Le fait de la connaissance a lieu par l'intervention de Dieu, qui s'empare de la faculté individuelle comme d'un instrument. L'intellect actif, pour Alexandre, est donc Dieu lui-même; mais Dieu n'entre avec l'âme que dans un rapport passager; il n'en est que la cause motrice extérieure; il ne l'empêche pas de retomber bientôt après dans le néant[2].

Alexandre d'Aphrodisias peut être considéré comme le premier auteur de l'immense importance que la théorie du troisième livre de l'Âme acquit dans les derniers siècles de la philosophie grecque, et durant tout le moyen âge. Thémistius nous atteste que déjà de son temps ce passage avait donné lieu à d'interminables controverses, et Philopon réfute à ce sujet toute une armée de dissidents[3]. Pour Thémistius, comme pour Alexandre, l'intellect séparé est en dehors de l'homme. Déjà il se pose nettement la question de l'unité ou de la multiplicité de l'intellect. Il est un, dit-il, dans sa source, c'est-à-dire en Dieu;

[1] Ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ · αὐτὸ γὰρ τὸ γραμματεῖον ἤδη τι τῶν ὄντων ἔστιν (*l. c.*).

[2] Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Arist.* t. II, p. 302 — Zimara, *Solut. Cont.* f. 176 et 178 v°.

[3] Barth. Saint-Hilaire, *Traité de l'Ame*, p. 305, note.

il est multiple par les individus qui y participent; de même que d'un centre unique le soleil s'épand en une infinité de rayons[1]. L'intellect passif aspire à s'unir à l'intellect actif, comme toute chose aspire à son perfectionnement. Simplicius n'introduisit dans la controverse aucun élément nouveau. L'intellect passif est périssable, comme tout ce qui vit de la vie successive. Quand il agit, il s'identifie avec la chose pensée[2]. Philopon est un esprit plus original, mais un interprète beaucoup moins fidèle. L'âme est à ses yeux immatérielle, simple, immortelle (*θεῖα, καὶ ἀσώματος, καὶ ἀπαθής*). L'intellect, quand il est en acte, doit s'identifier (*ἐξομοιοῦσθαι, ἐνυπάρχειν*) à l'objet pensé. Le *νοῦς* n'est autre chose que la raison de l'humanité tout entière. En effet, le *νοῦς*, dit Aristote (l. III, c. v, § 2), pense toujours; c'est-à-dire, ajoute Philopon, que l'humanité pense toujours, comme on peut dire en un sens que l'homme vit toujours, parce que l'humanité vit toujours[3]? Enfin, dans le livre apocryphe de la *Théologie* d'Aristote[4], la théorie de l'intellect est présentée d'une manière fort analogue à celle que nous trouverons chez les Arabes. Le rôle de l'intelligence

[1] Trendelenburg, p. 493.

[2] *Πᾶς νοῦς ὅταν ἐνεργῇ, ὁ αὐτός ἐστι τοῖς νοουμένοις, καί ἐστιν ἅπερ τὰ νοούμενα* (*Ibid.*).

[3] *Οὐ γὰρ τὸν ἕνα τῷ ἀριθμῷ νοῦν λέγομεν ἀεὶ νοεῖν, ἀλλ' ὅτι ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἀεὶ νοεῖ* (Trendelenburg p. 490).

[4] Voy. l'excellente analyse qu'en a donnée M. Ravaisson, *Métaph. d'Arist.*, t. II, p. 542 et suiv.

active est d'épurer la donnée de la sensation pour la rendre intelligible. Elle est l'intermédiaire (le Verbe) par lequel Dieu a créé le monde. Dieu rayonne dans l'intelligence active, celle-ci rayonne dans l'âme humaine, l'âme dans le corps, et ainsi la vie divine descend jusqu'à la matière inanimée.

Il s'en faut, du reste, que cette doctrine de l'intelligence unique et universelle ait été exclusivement propre à l'école péripatéticienne. Toute l'antiquité, depuis Anaxagore, avait appelé νοῦς le principe spirituel de l'univers[1]. Toute l'école d'Alexandrie avait admis que les intelligences particulières procèdent de l'intelligence universelle[2]. Mais ce fut surtout le réalisme grossier que les Pères de l'Église latine portèrent en psychologie, et leur façon tranchée d'opposer le corps et l'âme comme deux substances accolées[3], qui contribuèrent à mettre en saillie la question de l'unité des âmes. Saint Augustin l'agite subtilement, mais, selon son habitude, évite d'y répondre, dans un curieux passage de son livre *De Quantitate animæ*[4]. Ce passage fut relevé au IXe siècle, et devint dans l'abbaye de Corbie le texte d'une assez vive controverse. Un moine hibernais, nommé Macarius Scotus, prétendit en tirer la doctrine du monopsychisme, et communiqua ses opinions

[1] Cicero, *De Divinat.* l. I, c. LII. — Sallust. *Bell. Jug.* c. II. — Virg. *Georg.* IV, 22[illegible] ; *Æneid.* VI, 724. — *De mundo ad Alex.* c. VII.

Cf. Ravaisson, op. cit. t. II, p. 504-505, 534-535.

[3] Voir surtout les écrits de Claudien Mamert.

[4] Cap. XXXII (Opp. t. I, p. 434, édit. 1679).

à un autre hibernais de cette abbaye, dont le nom n'a pas été conservé. Ratramne, moine de Corbie, l'un des écrivains les plus connus du IXe siècle, le combattit d'abord dans une lettre dogmatique, puis, à la prière d'Odon, évêque de Beauvais, écrivit contre lui un ouvrage qui est resté inédit. Mabillon en parle d'après un manuscrit de saint Eloi de Noyon[1]; il en existe plusieurs autres dans les bibliothèques d'Angleterre[2]. Ratramne traite son adversaire d'hérétique, plus digne d'être réprimé par l'autorité que combattu par le raisonnement, et l'amène à dire qu'il n'y a au monde qu'un seul homme et qu'une seule âme, erreur si absurde, ajoute-t-il, que son auteur devrait s'appeler *Baccharius* et non *Macarius*[3]. Il paraît, du reste, que cette doctrine n'était pas rare chez les Hibernais. Une collection de canons pour l'Église hiber-

[1] Mabillon, *Acta SS. Ord. S. Bened.* Sec. IV, pars II, præf. p. LXXVI et sqq.; *Annales Ord. S. Bened.* t. III, p. 139-140. — Dom Ceillier, *Hist. génér. des auteurs ecclés.* t. XIX, p. 159.— Ellies Dupin, *Bibl. ecclés.* IXe siècle, p. 257-258. — Fabricius, *Bibl. med. et inf. Latin.* t. I, p. 243. — *Hist. littér. de la France,* t. IV, p. 258-259; t. V, p. 350. — C'est par inadvertance que Fabricius a écrit *Marianus Scotus*, confondant ainsi notre hibernais du IXe siecle avec le bénédictin de Fulde du XIe. Mabillon et les auteurs de l'*Hist. littér. de la Fr.* proposent d'identifier *Macarius Scotus* ou avec Scot Erigène ou avec un Macarius, à qui Raban Maur dédie son livre du Comput.

[2] *Catal. mss. Angliæ et Hiberniæ,* mss. Coll. S. Bened. Cantabrig. n° 1567; mss. Coll. Sydney-Sussex, n° 734; mss. Coll. S. Trinit. apud Dubl. n° 816.

[3] Quoniam non *beatus*, sed stultus et *ebrius* talia somniavit.

naise, qui se trouve dans un manuscrit du fonds de Saint-Germain (n° 121, écrit au VIIIe siècle) [1], renferme (fol. 182-184) un chapitre sur l'âme, où sont curieusement discutées plusieurs questions qui semblent avoir trait aux erreurs de Macarius. La même doctrine est du reste mentionnée dans Bède [2] et se retrouve dans le *Panthéon* de Godefroi de Viterbe, attribuée aux manichéens et à Platon [3].

§ VII

C'est surtout en développant certaines théories à l'exclusion des autres, que les Arabes ont altéré l'ensemble du péripatétisme; or il est bien remarquable que les théories auxquelles ils ont ainsi accordé la préférence sont précisément celles qui n'apparaissent dans Aristote que d'une manière incidente et obscure. Déjà nous avons vu une thèse isolée du XIIe livre de la Métaphysique devenir entre leurs mains le noyau d'un vaste système, embrassant à la fois leur métaphysique, leur cosmologie, et jusqu'à leur psychologie; cette fois encore c'est une doctrine empruntée par le péripatétisme à une école étran-

[1] Une partie de ce précieux recueil a été publiée par Dacheri (*Spicil.* t. I, p. 492) et une partie par Martène (*Thes. Anecd.* t. IV, init.). Mais le chapitre dont nous parlons ici est resté inédit.

[2] *Mundi constitutio,* inter Bedæ Opp. t. I, col. 397 (Basil. 1563).

[3] Apud Pistorium, *German. rer. Script.* t. II, col. 58.

gère, peu d'accord avec l'esprit d'Aristote, et dont l'authenticité a été révoquée en doute, qui va devenir le point central de leur philosophie.

Le rôle de l'intellect étant de percevoir les formes des choses, il faut qu'il soit lui-même absolument dénué de formes et comme un cristal transparent qui ne laisse passer que l'image des objets[1]. Car s'il avait des formes propres, ces formes se mêleraient à celles des objets perçus et altéreraient la vérité de la perception. L'intellect, envisagé dans le sujet, n'est donc qu'une pure réceptivité. Mais s'arrêter là, comme l'a fait Alexandre d'Aphrodisias, ce n'est pas épuiser l'analyse du fait de la connaissance. Il ne suffit pas d'accorder à l'intellect une disposition vague et indéterminée à recevoir les formes[2]. En effet, nous concevons l'intellect vide de toute forme; donc s'il n'était qu'une simple disposition à recevoir les formes, nous concevrions le néant. « Quoi! Alexandre, s'écrie Ibn-Roschd, tu prétends qu'Aristote n'a voulu parler que d'une disposition et non d'un sujet disposé. En vérité, j'ai honte pour toi d'un tel discours et d'un si singulier commentaire. Une disposition n'est en acte aucune des

[1] Omne recipiens aliquid necesse est ut sit denudatum a natura recepti (*De anima*, f. 160). — Oculus si esset habens colorem, non esset possibile virtuti visivæ recipere colores (*De connex. intell. abstr. eum homine*, f. 358).

[2] Dicere quod intellectus materialis est similis præparationi quæ est in tabula, non tabulæ secundum quod est præparata, ut exposuit Alexander hunc sermonem, falsum est (*De anima*, f. 168 169).

choses qu'elle est apte à recevoir. Une disposition n'est ni une substance, ni une qualité d'une substance. Si donc Aristote n'avait présenté l'intellect que comme une aptitude à recevoir des formes, il en eût fait une aptitude sans sujet, ce qui est absurde. Aussi voyons-nous Théophraste, Nicolas, Thémistius et les autres péripatéticiens rester bien plus fidèles au texte d'Aristote. Cette hypothèse n'a été forgée que par Alexandre ; tous les philosophes de son temps s'accordèrent à la rejeter, et Thémistius la repousse comme une absurdité ; bien différent en cela des docteurs de nos jours, aux yeux desquels on ne peut être parfait philosophe à moins d'être alexandriste[1]. » Il faut donc accorder à l'intellect une existence objective, et l'acte de la connaissance n'a lieu que par le concours de l'intellect subjectif (intellect passif ou en puissance) et de l'intellect objectif (intellect actif). L'intellect passif est individuel et périssable, comme toutes les facultés de l'âme qui n'atteignent que le variable ; l'intellect actif, au contraire, étant entièrement séparé de l'homme et exempt de tout mélange avec la matière, est unique, et la notion de nombre n'y est applicable qu'en raison des individus qui y participent[2].

Sans être exprimée avec la précision que nous exigeons

[1] *De anima*, l. III, f. 169. — Cf. *ibid.* f. 170.

[2] Necesse est ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuorum, et ut sit etiam quid unum in Socrate et Platone (*Destr. Destr.* f. 349 v°). — Cf. *De anima*, l. III, f. 160 v° et sqq. et les fragments du commentaire moyen sur l'Ame (inédit), que M. Munk a traduits de l'arabe (*Mélanges*, 445 et suiv.).

maintenant dans les recherches philosophiques, cette solution satisfait aux principales conditions du problème, et détermine avec une netteté suffisante la part de l'absolu et du relatif dans le fait de la connaissance. Les réfutations que le moyen âge a tentées de la théorie d'Ibn-Roschd ont, en général, porté à faux, comme toutes les réfutations, qui cherchent à prendre un système par son côté faible plutôt que par son côté vrai. Certes s'il est au monde une révoltante absurdité, c'est l'*unité des âmes*, comme on a feint de l'entendre, et si Averroès avait jamais pu soutenir à la lettre une telle doctrine, l'averroïsme mériterait de figurer dans les annales de la démence et non dans celles de la philosophie. L'argument sans cesse répété contre la théorie averroïste par Albert et saint Thomas : Eh quoi ! la même âme est donc à la fois sage et folle, gaie et triste ; cet argument, dis-je, qu'Averroès avait prévu et réfuté[1], serait alors péremptoire, et aurait suffi pour balayer cette extravagance du champ de l'esprit humain dès le lendemain de son apparition. Mais en y regardant de près, on voit que telle n'est pas la pensée d'Ibn-Roschd, et que cette doctrine se rattache dans son esprit à une théorie de l'univers qui ne manque ni d'élévation ni d'originalité

La personnalité de la conscience ne s'est jamais bien clairement révélée aux Arabes. L'unité de la raison objective les a beaucoup plus frappés que la multiplicité de la raison subjective. Convaincus d'ailleurs que toutes les

[1] *Destr. Destr.* pars alt. disp. III, f. 350

parties de l'univers sont similaires et vivantes, ils ont considéré la pensée humaine, dans son ensemble, comme une résultante de forces supérieures et comme un phénomène général de l'univers. Sans doute, dans une philosophie qui sépare aussi vaguement que la philosohie arabe l'ordre psychologique de l'ordre ontologique, et qui ne dit jamais précisément si le champ de ses spéculations est dans l'homme ou hors de l'homme, une telle manière de s'exprimer n'était pas sans danger. Nous voudrions qu'Ibn-Roschd eût dit plus clairement qu'il ne l'a fait : L'unité de l'intellect ne signifie pas autre chose que l'universalité des principes de la raison pure et l'unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine[1]. On ne peut douter cependant que telle ne fût sa pensée, quand on l'entend répéter sans cesse que l'intellect actif ne diffère pas de la connaissance que nous avons de l'univers[2], que l'immortalité de l'intellect désigne l'immortalité du genre humain[3], et que si Aristote a dit que l'intellect n'est pas tantôt pensant, tantôt ne pensant pas, cela doit s'enten-

[1] Anima quidem Socratis et Platonis sunt eædem aliquo modo et multæ aliquo modo, ac si diceres : sunt eædem ex parte formæ, multæ ex parte subjecti earum... Anima assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum, sic est res in animabus cum corporibus. *Destr. Destr.* fol. 18 (édit. 1560).

[2] *Epist. de intell.* f. 67. Et quia intellectus noster in actu nihil aliud est quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentis in hoc mundo... sequitur de necessitate quod quidditas intellectus agentis hunc nostrum intellectum nihil aliud est quam comprehensio harum rerum.

[3] *De anima*, l. III, f. 165 et 175 v°.

dre de l'espèce, qui ne disparaîtra jamais, et qui sur quelque point de l'univers exerce sans interruption ses facultés intellectuelles[1]. *Une humanité vivante et permanente*, tel semble donc être le sens de la théorie averroïstique de l'unité de l'intellect[2]. L'immortalité de l'intellect actif n'est ainsi autre chose que la renaissance éternelle de l'humanité, et la perpétuité de la civilisation[3]. La raison est constituée comme quelque chose d'absolu, d'indépendant des individus, comme une partie intégrante de l'univers[4], et l'humanité, qui n'est que l'acte de cette raison, comme un être nécessaire et éternel.

De là aussi la nécessité de la philosophie, son rôle providentiel, et cet étrange axiome : *Ex necessitate est ut sit aliquis philosophus in specie humana*[5]. Car toute puis-

[1] *De anima*, l. III, f. 170 v°, 171.

[2] C'est aussi l'interprétation que propose M. H. Ritter (*Gesch. der christ. Phil.* t. IV, p. 148 et suiv.). M. Jourdain (*Phil. de S. Thomas d'Aquin*, II, 393) a tort de la regarder comme gratuite.

[3] Quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, et artes ipsæ quibusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini. Ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicujus habitus philosophiæ vel artium naturalium; quoniam licet in aliqua parte defuerunt ipsæ artes, exempli gratia in quadra septentrionali terræ, non propterea reliquæ quadræ privabuntur eis (*De anima*, f. 349 v°).

[4] Scientiæ sunt æternæ et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni...; quoniam intellectui nihil est individuitatis (*Destr. Destr.* f. 349 v°).

[5] *De anim. beat.* f. 354.

sance doit passer à l'acte, autrement elle serait vaine. Il faut qu'à chaque moment de la durée et à quelque point de l'espace une intelligence contemple la raison absolue. Or l'homme seul par les sciences spéculatives jouit de cette prérogative. L'homme et le philosophe sont donc également nécessaires dans le plan de l'univers[1].

Telle est l'originale théorie développée dans le traité appelé *Du bonheur de l'âme*, et dans les digressions du commentaire sur le III[e] livre de l'Ame. Il est vrai que le langage technique de l'averroïsme est beaucoup plus compliqué. En rapprochant les différentes expressions par lesquelles Ibn-Roschd cherche à désigner les nuances diverses du fait de la connaissance, on trouverait jusqu'à cinq intellects, actif, passif, matériel, spéculatif, acquis. C'est surtout en ce qui concerne l'*intellect matériel* que le langage d'Ibn-Roschd est difficile à concilier avec celui des commentateurs grecs et des autres philosophes arabes. Alexandre d'Aphrodisias, en créant l'expression de νοῦς ὑλικός, n'entendait sans doute désigner que l'*intellect passif*, qui représente la *matière* dans le fait de la connaissance. En général, les Arabes ont pris de même l'intellect matériel (*akl hayyoulani*) dans le sens d'une capacité de savoir[2]. Ibn-Roschd, au contraire, présente

[1] Et scias quod non est alia species quæ apprehendat intelligibilia, nisi homo. — Similiter oportet ut inveniantur aliqua individua in specie hominis, quæ apprehendant hunc intellectum ex necessitate (*ibid.* f. 356).

[2] Le Tarifât (édit. Fluegel, p. 157) définit l'intellect matériel.

l'intellect matériel comme incorruptible, non engendré, unique, éternel, semblable en tout à l'intellect actif[1]. Au fond, cette divergence n'est guère que dans les mots; car Ibn-Roschd, lui-même, est obligé de reconnaître, comme Alexandre, que l'acte premier de l'intelligence n'est qu'une possibilité, une disposition à devenir, commune par son essence à tous les hommes, mais multiple par accident[2]. Quant à l'*intellect acquis*[3], il désigne invariablement la raison extérieure que l'homme s'est rendue propre, la raison impersonnelle en tant que participée par l'être personnel. C'est pour cela qu'Ibn-Roschd le présente comme en partie corruptible et en partie incorruptible, selon qu'il tient de Dieu ou de l'homme[4].

Le défaut de ce système est de séparer trop profondément les deux éléments du phénomène intellectuel, et d'introduire un agent cosmique dans un problème qui doit être résolu par la simple psychologie. Dresser l'homme

« Mera facultas intelligibilia comprehendendi, meraque poten- » tia, qualis in pueris deprehenditur.» Cf. Schmœlders, *Docum. phil. arab.* p. 120.

[1] *De anima*, l. III, f. 160, sqq. 170, 179.

[2] *De beat. animæ*, c. II. *De connex. intell. abstr. cum homine*, f. 358 v°.

[3] *El-akl bil-malket* (*intellectus balmelche*, dans les traductions latines d'Avicenne) ou *el-akl el-mustafâd*. M. Munk (*Guide des égarés*, I, p. 307, note; *Mélanges*, p. 450-51, note) cherche à établir une différence entre ces deux dernières expressions; mais la différence est fort légère. Cf. Tarifât, l. c. — De Sacy, *Chrest. arabe*, t. III, p. 489.

[4] *De anima*, l. III, f. 165.

comme une statue en face du soleil, et attendre que la vie descende pour l'animer, c'est attendre l'impossible. Tout système qui place hors de l'homme la source de la raison, se condamne à ne jamais expliquer le fait de la connaissance. La psychologie ne doit s'adresser à aucun moteur externe pour remplir les lacunes de ses hypothèses. — Ibn-Roschd, du reste, ne dissimule pas les difficultés de son système. Si l'intellect est unique chez tous les hommes, il est chez tous au même degré, le disciple n'a rien à apprendre du maître. Quand un homme perçoit un intelligible, tous le perçoivent en même temps que lui ; le fait psychologique perd toute individualité. De même que. dans les corps célestes, chaque espèce n'est composée que d'un seul individu, parce que chaque espèce n'ayant qu'un moteur, la pluralité y serait aussi oisive que si un pilote avait plusieurs navires sous ses ordres, ou un ouvrier plusieurs outils ; de même, si plusieurs âmes n'ont qu'un moteur, il y a superfétation dans la nature. En outre, la faculté de créer les intelligibles, qui est le propre de l'intellect actif, n'est pas toujours dans le même homme au même degré ; elle naît et s'accroît avec l'intellect acquis ou l'intellect spéculatif, et c'est pour cela que Théophraste, Thémistius et d'autres encore ont identifié l'intellect spéculatif et l'intellect actif[1]. — Ibn-Roschd répond avec raison que l'intellect actif entrant en communication avec un être relatif, doit subir les conditions de la relativité; que l'union de l'intellect avec l'âme individiduelle n'a lieu ni

[1] *De anima*, f. 161 et suiv.

par la multiplication de l'intellect, ni par l'unification des individus, mais par l'action de l'intellect sur les images sensibles, action analogue à celle de la forme sur la matière; que cette union n'est autre chose que la participation éternelle de l'humanité à un certain nombre de principes éternels comme elle. Ces principes, en se communiquant à l'être corruptible, ne contractent rien de sa corruptibilité; ils sont indépendants des individus, et aussi vrais dans les régions désertes du globe que dans celles où il y a des hommes pour les percevoir. Les types incréés de Platon sont des chimères, si on les entend à la lettre, mais n'ont rien que de véritable, si on les interprète dans le sens de la réalité objective des universaux. Ainsi l'intellect est à la fois unique et multiple. S'il était absolument unique, il s'ensuivrait que tous ne perçoivent que le même objet. S'il se multipliait avec le nombre de ceux qui savent, la communauté des intelligences serait détruite, la science serait incommunicable. Au contraire, si on maintient à la fois l'unité de l'objet et la multiplicité des sujets, toutes les objections sont résolues[1].

§ VIII

L'intellect passif aspire à s'unir à l'intellect actif, comme la puissance appelle l'acte, comme la matière appelle la

[1] *Ibid.* f. 163 et suiv.

forme, comme la flamme s'élance vers le corps combustible. Or cet effort ne s'arrête pas au premier degré de possession, qui s'appelle *intellect acquis*. L'âme peut arriver à une union bien plus intime avec l'intellect universel, à une sorte d'identification avec la raison primordiale. L'intellect acquis a servi à conduire l'homme jusqu'au sanctuaire; mais il disparaît dès que le but est atteint, à peu près comme la sensation prépare l'imagination, et s'évanouit dès que l'acte de l'imagination est trop intense. Ainsi l'intellect actif exerce sur l'âme deux actions distinctes, dont l'une a pour but d'élever l'intellect matériel à la perception de l'intelligible, l'autre de l'entraîner au delà jusqu'à l'union avec les intelligibles eux-mêmes. L'homme, arrivé à cet état, comprend toutes choses par la raison qu'il s'est appropriée. Devenu semblable à Dieu, il est en quelque sorte tous les êtres, et les connaît tels qu'ils sont; car les êtres et leurs causes ne sont rien en dehors de la science qu'il en a. Il y a dans chaque être une tendance divine à recevoir autant de cette noble fin qu'il convient à sa nature. L'animal lui-même y participe, et porte en lui la puissance d'arriver jusqu'à l'être premier[1]. Que cet état est admirable, s'écrie Ibn-Roschd, et que ce

[1] Cuilibet enti inest divina intentio, ut perveniat ad recipiendum tantum illius nobilis finis quantum competit suæ naturæ Itaque entibus, quæ in ipsorum natura non habent nisi ut sint in hac essentia diminuta, ut bruta animalia, erit possibile habere in seipsis virtutes per quas in fine ascendent ad talem perfectionem qualis est primi entis simpliciter (*De beat. animæ*, f. 356 v°).

mode d'existence est étrange! Aussi n'est-ce point à l'origine, mais au terme du développement humain qu'on y arrive, alors que tout dans l'homme est en acte et rien en puissance[1].

Telle est cette doctrine de l'*union* (*ittisâl*)[2], ou, comme disent les Soufis, le problème du *nous* et du *tu*, base de toute la psychologie orientale et objet constant des préoccupations de l'école arabe-espagnole. Nous avons vu l'importante place qu'elle occupe dans les écrits d'Ibn-Badja et d'Ibn-Tofaïl. Ibn-Badja y avait consacré deux traités *ex professo*, souvent cités par Ibn-Roschd. Une nuance importante toutefois sépare la doctrine d'Ibn-Roschd de celle de ses deux compatriotes. Chez Ibn-Badja, l'union s'opère par l'ascétisme, par des procédés analogues aux vertus unitives (*αἱ ἑνιαῖαι ἀρεταί*) de Jamblique. Chez Ibn-Tofaïl, le mysticisme déborde. On arrive à l'*ittisâl* par le tournoiement du derviche, en se donnant le vertige, en s'enfermant dans une caverne, la tête baissée, les yeux fermés, en écartant toute idée sensible[3]. L'Orient n'a jamais su s'arrêter dans le quiétisme sur la limite de l'extravagance et de l'immoralité. L'identification avec l'intelligence universelle par des procédés extérieurs a toujours été la chimère des sectes mystiques de l'Inde et de la Perse. Sept

[1] *De anima*, f. 180. — *De beatit. animæ*, c. III et IV. — *Epistola De connexione intell. abstr. cum homine*. — Munk, *Mélanges*, p. 452 et suiv. — Voy. l'appendice VI.

[2] Les Soufis se servent des mots *djam* ou *ittihâd*, qui désignent une identification plus intime encore.

[3] *Philosophus autodid* p 151.

degrés, disent les Soufis, mènent l'homme jusqu'au terme final, qui est la *disparition de la disparition*, le *nirvana* buddhique[1], où l'homme arrive, par l'anéantissement de sa personnalité, à dire : « Je suis Dieu ! » La poésie elle-même est devenue l'écho de ces rêves. L'absorption en Dieu et la mort aux créatures est, sous le voile d'un bizarre allégorisme, le thème perpétuel de l'école persane et hindoustanie. « Ne va pas, dit Wali, demander à Avicenne de t'analyser cet amour ; il ne connaît point les règles de cet art... Il faut effacer tous les livres de morale, si le véritable Platon (Dieu) vient professer dans ton école[2]. »

Ibn-Roschd est toujours resté étranger à ces folies : c'est sans contredit le moins mystique des philosophes arabes espagnols. Il proclame hautement qu'on n'arrive à l'union que par la science. Le point suprême du développement humain n'est, à ses yeux, que celui où les facultés humaines sont portées à leur plus haute puissance. Dieu est atteint, dès que par la contemplation l'homme a percé le voile des choses et s'est trouvé face à face avec la vérité transcendante. L'ascétisme des Soufis

[1] Voir le brillant apologue du Simorg, symbole de l'être universel résultant du concert des individus (*Notices et Extraits*, t. XII, p. 311. — *Journal des Savants*, janvier 1822, art. de M. de Sacy). — Cet apologue forme le fond du poëme panthéiste de Ferîd-Eddîn Attâr, intitulé : *Le langage des oiseaux*, dont M. Garcin de Tassy a publié le texte persan, à l'Imprimerie impériale (1857), et l'analyse sous ce titre : *La poésie philosophique et religieuse chez les Persans* (Paris, 1857).

[2] Œuvres de Wali, publiées par M. Garcin de Tassy, p. VIII.

est vain et inutile. Le but de la vie humaine est de faire triompher la partie supérieure de l'âme sur la sensation. Cela fait, le paradis est atteint, quelque religion que l'on professe. Mais ce bonheur est rare et réservé seulement aux grands hommes. On ne l'obtient que dans la vieillesse, par un persévérant exercice de la spéculation, en renonçant au superflu, à condition aussi de ne pas manquer des choses nécessaires à la vie. Beaucoup d'hommes ne le goûtent qu'au moment même de leur mort ; car cette perfection va presque toujours à l'inverse de la perfection corporelle. Alfarâbi ayant vainement attendu jusqu'à la fin de ses jours cette suprême félicité, déclara que ce n'était qu'une chimère[1]. Mais l'aptitude à l'union n'est pas la même chez tous les hommes : il y a à cet égard une sorte de grâce élective et gratuite.

Cette théorie a un nom dans l'histoire de la philosophie ; elle s'appelle le mysticisme rationaliste. C'est l'ἕνωσις des alexandrins ; c'est l'exagération de ce qu'Aristote avait dit avec sagesse et tempérance sur les effets de la spéculation, qui nous rapproche de Dieu et nous fait participer à sa félicité. Aristote suffit toujours pour expliquer les doctrines les plus hasardées de la philosophie arabe. On ne peut douter que la théorie de l'union ne soit calquée sur la description de la vie divine, telle qu'elle se lit aux

[1] *De animæ beat.* f. 355 r° et v°. — *De connex. intell. abstr. cum homine*, f. 359 v° et 360. Et quum Avennasar credidit in fine suorum dierum pervenire ad hanc perfectionem et non pervenit, posuit impossibile hoc et vanum, et dixit esse fabulas vetularum. Sed non est ut dixit vir iste.

chapitres VII et IX du XIIe livre de la Métaphysique. Le νοῦς pense toujours, et toujours pense l'objet le plus divin, qui est lui-même. La pensée divine saisit le bien dans un instant indivisible, elle est l'actualité de toute intelligence, c'est-à-dire le souverain bien, car penser est le plus grand bonheur et la chose la plus excellente. Et ce qu'il y a d'admirable, c'est que Dieu jouisse éternellement de ce parfait bonheur dont nous n'avons que des éclairs[1]. Dans le Xe livre des Morales à Nicomaque, le souverain bonheur de la vie selon l'esprit, de la vie contemplative, est décrit en termes plus magnifiques encore. « Mais une telle vie, ajoute Aristote, est peut-être au-dessus de l'humanité, car ce n'est pas à titre d'hommes que nous en jouissons, mais à cause de ce qu'il y a en nous de divin[2]. » Ainsi l'individualité et les limites de la nature humaine étaient scrupuleusement respectées.

A la théorie de l'union se lie très-intimement dans l'esprit des Arabes la question de la perception des substances séparées (τὰ κεχωρισμένα). Une question qu'Aristote s'est posée et qu'il n'a pas résolue a suggéré aux Arabes d'interminables conjectures. Après avoir expliqué comment le νοῦς conçoit les choses abstraites, le philosophe ajoute : « Nous verrons plus tard s'il est ou non possible que, sans être elle-même séparée de l'étendue, l'intelligence pense quelque chose qui en soit sé-

[1] Édit. Brandis, p. 249. — Trad. Cousin, p. 200, 213. Cf. *De partibus anim.* l. IV, cap. X. — J. Simon, *De Deo Aristotelis*, p. 18-19.

[2] *Mor. Nic.* l. X, cap. VII et VIII.

paré[1]. » Il n'est pas facile de dire en quel endroit Aristote a tenu sa promesse[2]. Ibn-Roschd entreprit de suppléer à son silence dans un traité resté inédit, mais dont nous avons la traduction hébraïque sous ce titre : *Traité de l'intellect matériel ou de la possibilité de l'union*, et que deux philosophes juifs, Joseph ben Schem-Tob et Moïse de Narbonne, ont accompagné de commentaires[3].

Les Arabes, comme les scolastiques, ont entendu par les κεχωρισμένα d'Aristote, les intelligences séparées, les anges, les sphères, l'intellect actif[4]. La question est donc de savoir si l'homme peut arriver par ses facultés naturelles et expérimentales à la connaissance des êtres invisibles. La réponse d'Ibn-Roschd est affirmative. Si l'homme, dit-il,

[1] *De anima*, l. III, cap. VII, § 8.

[2] Barth. Saint-Hilaire, *Traité de l'âme*, p. 319-320. — La même lacune avait frappé saint Thomas : « Hujusmodi autem » quæstiones, dit-il dans son traité contre les Averroïstes (Opp. » t. XVII, p. 99 v°), certissime colligi potest Aristotelem sol» visse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis » separatis, ex his quæ dicit in principio XII Métaph. ; quos » etiam libros vidimus numero XIV (*sic*), licet nondum transla» tos in linguam nostram. »

[3] Munk, *Mélanges*, p. 437, 418 et suiv.

[4] Albert, *De motibus anim.* l. I, tract. I, cap. IV. — Saint Thomas, *Quæst. disp. de anima*, art. 16. — In quibusdam libris de arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos angelos dicimus, intelligentiæ vocantur. In libris tamen de græco translatis, dicuntur intellectus seu mentes (*Summa theol.* I, quæst. LXXIX, art. 10). — Voy. aussi le XVe des opuscules de saint Thomas (t. XVII de ses œuvres), *De substantiis separatis, seu de angelorum natura.*

ne percevait pas ces substances, la nature aurait agi en vain, puisqu'elle aurait créé un intelligible sans intelligent pour le comprendre; « raisonnement, dit Zimara[1], qui a été réfuté par le docteur Angélique et le docteur Subtil[2]. C'est, poursuit Zimara, comme si l'on raisonnait ainsi : *Nullus homo currit; ergo nullum animal currit.* » Mais Ibn-Roschd était en ceci parfaitement conséquent, puisqu'il accordait à l'homme seul la faculté de percevoir les intelligibles, et que, dans sa pensée, l'intellect spéculatif ne se reflétait que dans l'humanité. Cette question d'ailleurs avait pour Ibn-Roschd une importance beaucoup plus grande que celle que ses interprètes y ont attachée[3]. La raison étant pour lui un principe cosmique, distinct de l'individu, un κεχωρισμένον, demander si l'intellect individuel peut percevoir les substances séparées, c'est mettre en question la faculté transcendante de l'esprit humain. Dénier ce pouvoir à l'homme, c'eût été abaisser la raison au-dessous de la sensation ; car l'intellect n'eût plus été qu'en puissance, tandis que la sensation, bien que ne s'appliquant qu'au particulier, est toujours en acte[4]. L'entendement d'ailleurs est

[1] *Solut. contrad.* f. 181 v° et suiv.

[2] En effet, saint Thomas combat ce raisonnement dans sa *Somme*, I, quæst. LXXXVIII, art. 1.

[3] *De anima*, III, digressio II, f. 175 et sqq.

[4] Formæ intellectuales sunt intellectæ potentia ad differentiam sensus, quoniam sensus est sensus in actu, quia sensatum est sensatum in actu, et per hoc sensus esset nobilior quam iste intellectus qui est in potentia quodammodo.... Sed materialis

dans un parallélisme exact avec la sensation. Or, de même que dans la sensation l'agent extérieur, la lumière par exemple, est séparé du sujet, de même dans l'entendement l'intellect agent est séparé ou abstrait; en sorte que la question de savoir si l'intellect peut communiquer avec les substances abstraites se réduit à savoir si l'exercice de l'intellect est possible[1].

Aucune philosophie n'a insisté aussi fortement que celle des Arabes sur l'existence objective de l'intellect, et n'a tiré avec une logique aussi rigoureuse les conséquences de ce principe. Si l'intellect est hors de nous, où est-il? Quel est cet être qui nous fait ce que nous sommes, qui concourt plus que nous-mêmes à nos actes intellectuels? Ni Aristote ni ses commentateurs n'ont répondu à ces questions, ou plutôt n'ont songé à se les poser. C'est avec le XII[e] livre de la Métaphysique que les Arabes ont essayé de remplir cette lacune. Selon eux, l'intellect agent fait partie de cette hiérarchie de premiers principes qui président aux astres et transmettent l'action divine à l'univers[2].

Le premier est celui qui préside à la sphère la plus éloi-

intellectus quamvis sit totus in potentia, tamen nobilior est sensu, et causa hujus est quod intellectus est universalis, et universale est in potentia, et sensatum est particulare, et particulare est in actu (Traité inédit sur la possibilité de l'union, ms. de Venise, f. 324 v°; Bibl. imp. anc. fonds, 6510, f. 291 verso).

[1] *De beatit. animæ*, cap. III.

[2] Cicéron avait déjà entendu dans ce sens la pensée d'Aristote *Acad. Quæst.* l. I, cap. VII).

gnée; le dernier est celui de la sphère la plus rapprochée de nous. L'intellect actif vient ensuite[1]. Il faut avouer néanmoins que cet ordre hiérarchique n'est pas complétement d'accord avec la doctrine que l'on prête d'ordinaire à Averroès, et qui se trouve en effet exprimée dans l'*Abrégé de la Métaphysique*, un de ses ouvrages les plus importants. D'après cette doctrine, l'intellect actif serait identique à la dernière des intelligences planétaires, c'est-à-dire à la plus voisine de l'humanité[2]. Les Averroïstes se séparèrent, du reste, sur ce point, de la doctrine de leur maître. Plusieurs même identifièrent l'intellect actif avec Dieu, quoique Ibn-Roschd ait formellement combattu cette opinion dans Alexandre[3]. Un point au moins est hors de doute : c'est que l'intellect actif, commun à tout le genre humain, tel que l'entendait Ibn-Roschd, ne ressemble nullement à l'âme universelle de l'univers, que l'on trouve dans plusieurs écoles de l'antiquité, chez les Stoïciens par exemple. Si la personnalité de chaque homme est gravement compromise par le système arabe, l'individualité de l'esprit humain est plutôt exagérée que méconnue, puisqu'il est transformé en un principe élémentaire, complétement distinct des individus.

[1] Et hoc est quod vocatur Spiritus Sanctus (*De beat. anim.* f. 357). Appellatur in lege Angelus (*Destr. Destr.* pars alt. disp. I, f. 332). Cf. Steinschneider, *Catal. Lugd. Bat.* p. 75, note.

[2] *Epit. Metaph.* f. 397 v°, 398 (édit. 1560). — Cf. Zimara, *Tabula et dilucidationes in dicta Arist. et Averr.* (Venet. 1565), f. 75.

[3] Cf. Zimara, *Solut. contrad.* f. 176.

Ainsi la philosophie d'Ibn-Roschd nous apparaît comme un système de naturalisme très-fortement lié dans toutes ses parties. L'univers est constitué par une hiérarchie de principes éternels, autonomes et primitifs, vaguement rattachés à une unité supérieure. L'un d'eux est la pensée, qui se manifeste sans cesse sur quelque point de l'univers, et forme la conscience permanente de l'humanité[1]. Cette immuable pensée ne connaît ni progrès ni retour. L'individu y participe à des degrés divers; d'autant plus parfait, d'autant plus heureux que cette participation approche davantage de la plénitude. Quelle sera dans ce système la part de l'immortalité? La logique ne pouvait permettre à cet égard aucune hésitation.

§ IX

L'extrême précision avec laquelle le péripatétisme avait séparé les deux éléments de l'entendement, l'élément relatif et l'élément absolu, devait l'amener à scinder la personnalité humaine dans la question de l'immortalité. Malgré les efforts de l'aristotélisme orthodoxe pour prêter au maître une doctrine aussi conforme que possible aux idées

[1] Ainsi l'a très-bien entendu Cremonini : « Putat Averroes » speciem humanam esse veluti quamdam sphæram proportione » respondentem sphæris cœlestibus, et putat quod singulæ » sphæræ conjuncta est intelligentia una, ratione cujus talis » sphæra movetur. » (Codd. S. Marci, classis VI, cod. 70.)

chrétiennes, l'opinion du philosophe à cet égard ne saurait être douteuse[1]. L'intellect universel est incorruptible et séparable du corps ; l'intellect individuel est périssable et finit avec le corps[2].

Tous les Arabes ont compris de la sorte la pensée d'Aristote. L'intellect actif est seul immortel ; or l'intellect actif n'est autre chose que la raison commune de l'humanité : l'humanité seule est donc éternelle. La providence divine, dit le Commentateur, a accordé à l'être périssable la force de se reproduire, pour le consoler et lui donner à défaut d'autre cette espèce d'immortalité[3]. Parfois, il est vrai, l'opinion d'Ibn-Roschd peut s'entendre en ce sens que les facultés inférieures (sensibilité, mémoire, amour, haine)[4] n'ont pas d'exercice dans l'autre vie, tandis que les facultés supérieures (la raison) survivent seules à la dissolution du corps. C'est à peu près l'interprétation qu'Albert et saint Thomas donnaient au sentiment d'Aristote.

[1] Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *Traité de l'âme*, préf. p. XL et suiv. — Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Aristote* t. Ier, p. 590.

[2] Τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον (*De anima*, l. III, cap. V, § 2). — Ὑπομένει..... μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως (Métaph. Λ, cap. III). Voy. pourtant *Moral. Nicom.* l. I, cap. XI ; l. X, cap. VII.

[3] Sollicitudo divina, quum non potuerit facere ipsum permanere secundum individuum, miserta est ejus dando ei virtutem qua potest permanere in specie (*De anima*, f. 133 v°). Cf. Leibnitz, Opp. I, p. 70, édit. Dutens ; Munk, notes au *Guide des égarés*, t. I, p. 434-435.

[4] *De anima*, f. 121.

Mais la doctrine constante des philosophes arabes, qu'Ibn-Roschd en général est loin d'adoucir, doit servir à compléter sa pensée sur ce point, qu'il n'a jamais, il faut l'avouer, traité expressément. Or la négation de l'immortalité et de la résurrection, la doctrine que l'homme ne doit attendre d'autre récompense que celle qu'il trouve ici-bas dans sa propre perfection, constituaient le reproche principal que les zélateurs de l'orthodoxie, Gazzali et les Motecallemîn, opposaient aux *philosophes*.

Je ne puis expliquer que par une contradiction manifeste certains passages de la *Destruction de la Destruction*, où, pour ne pas compromettre la philosophie devant ses adversaires, Ibn-Roschd semble admettre l'immortalité[1]. J'ai déjà fait observer que ce n'est pas dans ce livre qu'il faut chercher la véritable pensée d'Ibn-Roschd. L'âme y est parfois présentée comme absolument indépendante du corps[2]. « La vue du vieillard est faible, non parce que sa faculté visuelle est affaiblie, mais parce que l'œil, qui lui sert d'instrument, est affaibli. Si le vieillard avait les yeux du jeune homme, il verrait aussi bien que le jeune homme. Le sommeil d'ailleurs fournit une preuve évidente de la permanence du *substratum* de l'âme; car toutes les opérations de l'âme et tous les organes qui servent d'instruments à ces opérations, sont comme anéantis durant ce temps, et pourtant l'âme ne cesse pas d'être.

[1] Dans le dialogue intitulé *Eudemus*, Aristote suivait de même l'opinion vulgaire sur l'immortalité.

[2] *Destr. Destr.* pars alt. disput. II, f. 344 v° et sqq.

Ainsi le savant arrive à partager les croyances du vulgaire sur l'immortalité. L'intellect d'ailleurs n'est attaché à aucun organe particulier, tandis que les sens sont localisés, et peuvent être affectés dans les différentes parties du corps de sensations contradictoires. » A n'envisager que ce passage isolément, on serait tenté d'attribuer à Ibn-Roschd sur l'immortalité des sentiments orthodoxes que la page suivante dément[1]. Il y soutient plus nettement que jamais que « l'âme ne se divise pas selon le nombre des individus, qu'elle est une dans Socrate et dans Platon, que l'intellect n'a aucune individualité, que l'individuation ne vient que de la sensibilité. »

Ce n'est pas toutefois sans quelque raison que plusieurs Averroïstes de la Renaissance, Niphus par exemple, invoquèrent la théorie de l'unité de l'intellect contre les négations absolues de Pomponat. Averroès lui-même avait cherché par ce tour à conserver un simulacre d'immortalité. Si l'âme était déterminée et individualisée dans l'individu, elle se corromprait avec lui comme l'aimant avec le fer. La distinction des individus vient de la matière, la forme au contraire est commune à plusieurs[2]. Or ce qui fait la permanence, c'est la forme et non la matière[3]. La forme donne le nom aux choses; une hache sans tranchant n'est plus une hache, mais du fer. C'est seulement par abus

[1] *Destr. Destr.* pars alt. disput. II, f. 349 v°, 350.

[2] *Destr. Destr.* pars alt, disp. III, f. 450. — Metaph. VII, comm. XXVIII.

[3] Continuum est non per suam materiam, sed per suam formam (*De anima*, l. I, f. 46, édit 1574).

qu'un corps mort peut s'appeler homme[1]. Donc, en tant que pluralisé, l'individu disparaît; mais en tant que représentant un type, c'est-à-dire en tant qu'appartenant à une espèce, il est immortel.

L'âme individuelle d'ailleurs ne perçoit rien sans l'imagination. De même que le sens n'est affecté qu'en présence de l'objet, de même l'âme ne pense que devant l'image[2]. D'où il suit que la pensée individuelle n'est pas éternelle : car si elle l'était, les images le seraient aussi. Incorruptible en lui-même, l'intellect devient corruptible par les conditions de son exercice.

Quant aux mythes populaires sur l'autre vie, Ibn-Roschd ne cache pas l'aversion qu'ils lui inspirent. «Parmi les fictions dangereuses, dit-il, il faut compter celles qui tendent à ne faire envisager la vertu que comme un moyen d'arriver au bonheur. Dès lors la vertu n'est plus rien, puisqu'on ne s'abstient de la volupté que dans l'espoir d'en être dédommagé avec usure. Le brave n'ira chercher la mort que pour éviter un plus grand mal. Le juste ne respectera le bien d'autrui que pour acquérir le double[3]. » Ailleurs, il blâme énergiquement Platon d'avoir cherché à représenter à l'imagination, par le mythe de Her l'Arménien, l'état des âmes dans l'autre vie. « Ces fables, dit-il,

[1] *Ibid.* l. II, f. 42 v° et sqq. — Cf. Zimara, *Solut. contrad.* f. 193 v°, 194 (édit. 1560).

[2] *De anima*, l. III, f. 160 et 174 (édit. 1550). — *De sensu et sensib.* (t. VI, édit. 1560, f. 193, 194). — *De beat. animæ*, cap. III et I .

[3] *Paraphr. in Remp. Plat.* f. 494 (Opp. t. III, édit. 1560).

ne servent qu'à fausser l'esprit du peuple et surtout des enfants, sans avoir aucun avantage réel pour les améliorer. Je connais des hommes parfaitement moraux qui rejettent toutes ces fictions, et ne le cèdent point en vertu à ceux qui les admettent[1]. »

L'opposition d'Ibn-Roschd au dogme de la résurrection tient de même à son antipathie pour les imaginations trop précises que l'on cherche à se faire sur l'autre vie. Les difficultés contre une telle façon d'entendre la survivance de l'être moral n'étaient pas nouvelles. Déjà, les Sadducéens et les libres penseurs que le Talmud appelle Épicuriens avaient professé à cet égard une franche incrédulité. Il faut voir dans la Ire Épitre aux Corinthiens (ch. XV) l'argumentation subtile et originale que saint Paul leur oppose. Dans le Coran apparaît, à chaque page, la préoccupation des difficultés soulevées par ce dogme et des objections qu'il rencontrait[2]. La même inquiétude se trahit dans toute la théologie musulmane par le nombre de traités de controverse que le sujet provoqua; le degré de vivacité de l'apologétique, en effet, peut toujours servir à mesurer l'effort que fait l'esprit humain, sous la pression d'un dogme, pour y échapper. Quant aux philosophes arabes, tous sans exception rejetaient la résurrection comme une fable. C'est un des principaux reproches que leur adresse Gazzali[3]. La position équivoque où se trou-

[1] *Ibid.* f. 520.

[2] Voy. surtout sur. LI, v. 57. On dirait presque la traduction de l'endroit précité de saint Paul.

[3] Voy. le traité traduit par M. Schmœlders, *Essai*, p. 36, et

vait Ibn-Roschd en face de cet adversaire, lui inspira quelques-uns des ménagements que s'imposent souvent ceux qui défendent la liberté de la pensée contre les orthodoxes. « Les premiers, dit-il[1], qui ont parlé de la résurrection sont les prophètes d'Israël après Moïse, puis l'Évangile des chrétiens, puis les Sabiens, dont la religion, au dire d'Ibn-Hazm, est la plus ancienne du monde. Le motif qui porta tant de fondateurs de religions à établir ce dogme, fut l'efficacité qu'ils supposèrent à cette croyance pour moraliser les hommes et les exciter à la vertu par la considération de leur propre intérêt... Je ne reproche pas à Gazzali et aux Motecallemîn de dire que l'âme est immortelle, mais de prétendre que l'âme n'est qu'un accident, et que l'homme reprendra le même corps qui est tombé en pourriture. Non, il en reprendra un autre semblable au premier, car ce qui a été une fois corrompu ne peut revenir à la vie. Ces deux corps ne font qu'un, envisagés quant à l'espèce, mais ils sont deux quant au nombre. Aristote l'a dit dans les dernières lignes *de la Génération et de la Corruption :* l'être corruptible ne peut jamais redevenir identique à lui-même, mais il peut revenir à la variété spécifique dont il faisait partie. Quand l'air sort de l'eau et que l'eau sort de l'air, chacune de ces substances ne revient pas à l'individu dont elle était d'abord, mais à l'espèce dont elle était d'abord[2]. »

l'analyse de la *Destruction des philosophes*, dans Hadji-Khalfa, t. II, p. 466 et suiv. (édit Fluegel). — Pococke, *Philosophus* αὐτοδίδακτος, p. 20.

[1] *Destr. Destr.* pars alt. disput. IV, f. 351 et sqq.

[2] *De gener. et corr.* l. II, f. 313.

§ X

La morale occupe très-peu de place dans la philosophie d'Ibn-Roschd. En général, les Éthiques d'Aristote, sans doute parce qu'elles portent un cachet beaucoup plus hellénique, n'eurent pas chez les Arabes une fortune comparable à celle des œuvres logiques, physiques et métaphysiques. La discussion d'Ibn-Roschd avec les Motecallemîn sur le principe de la morale, mérite seule d'attirer notre attention. Les Motecallemîn soutenaient que le bien est ce que Dieu veut, et que Dieu le veut non par suite d'une raison intrinsèque et antérieure à sa volonté, mais uniquement parce qu'il le veut. Déjà nous les avons vus attribuer à Dieu le pouvoir de réaliser les contradictoires et transférer à sa volonté libre tout le gouvernement de l'univers. Cela constituait un système très-conséquent avec lui-même, qu'Ibn-Roschd n'a cessé de combattre sous toutes les formes. Cette fois il n'a pas de peine à montrer qu'une telle doctrine en morale renverse toutes les notions du juste et de l'injuste, et détruit la religion qu'elle prétend consolider[1]. Ibn-Roschd a également soutenu contre les Motecallemîn les vraies théories de la philosophie sur la liberté. L'homme n'est ni absolument libre, ni absolument prédestiné. La liberté,

[1] *Paraphr. Reipubl. Plat.* f. 506.

envisagée dans l'âme, est entière et sans restriction; mais elle est limitée par la fatalité des circonstances extérieures. La cause efficiente de nos actes est en nous; mais la cause occasionnelle est hors de nous. Car ce qui nous attire est indépendant de nous et ne relève que des lois naturelles, c'est-à-dire de la providence divine. Voilà pourquoi le Coran présente l'homme tantôt comme prédestiné, tantôt comme arbitre de ses actes. Cette solution intermédiaire entre celle des Djabarites et celle des Kadarites est donnée par Ibn-Roschd, dans son Traité intitulé *Voies de démonstration pour les dogmes religieux,* comme un exemple de l'interprétation philosophique et éclectique que l'on peut donner aux doctrines de la théologie[1]. De même, dit-il ailleurs[2], que la matière première est également apte à recevoir les modifications contraires, de même l'âme a le pouvoir de se déterminer entre les actes contraires. Cette liberté, toutefois, n'est ni le caprice, ni le hasard. Les puissances actives ne connaissent pas l'état d'indifférence; l'égale contingence ne se rencontre que dans le monde de la passivité.

La politique d'Ibn-Roschd, on s'y attend bien, n'a pas grande originalité. Elle est tout entière dans sa Paraphrase de la République de Platon. Rien de plus bizarre que de voir prise au sérieux et analysée comme un traité

[1] Texte arabe publié par M. J. Müller, p. 104 et suiv. 158 et suiv. — Munk, *Mélanges*, p. 457-58.

[2] II. Phys f. 31 v°.—*Periherm.* f. 48.

technique cette curieuse fantaisie de l'esprit grec. Le gouvernement doit être confié à des vieillards. Il faut inspirer la vertu aux citoyens en leur apprenant la rhétorique, la poétique et les topiques. La poésie, celle des Arabes surtout, est pernicieuse[1]. L'idéal de l'État est de n'avoir besoin ni de juge ni de médecin. L'armée n'a d'autre fonction que de veiller à la garde du peuple. Que serait-ce si les chiens de berger mangeaient les brebis? Les fiefs militaires sont le fléau des États[2]. Les femmes diffèrent des hommes en degré et non en nature. Elles sont aptes à tout ce que font les hommes, guerre, philosophie, etc. seulement à un degré moindre. Quelquefois elles les surpassent, comme dans la musique, si bien que la perfection de cet art serait que la musique fût composée par un homme et exécutée par une femme. L'exemple de certains États d'Afrique prouve qu'elles sont très-aptes à la guerre, et il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce qu'elles pussent arriver au gouvernement de la république. Ne voit-on pas, en effet, que les femelles des chiens de berger gardent le troupeau aussi bien que les mâles? « Notre état social, ajoute Ibn-Roschd, ne peut laisser apercevoir tout ce qu'il y a de ressources dans les femmes; il semble qu'elles ne soient destinées qu'à mettre au jour et à allaiter leurs enfants, et cet état de servitude a détruit en elles la faculté des grandes choses. Voilà pourquoi on ne voit parmi nous aucune femme douée de vertus morales; leur vie se passe

[1] Op. cit. f. 495.
[2] *Ibid.* f. 497

comme celle des plantes, et elles sont à charge à leurs maris eux-mêmes. De là aussi la misère qui dévore nos cités; car les femmes y sont en nombre double des hommes, et ne peuvent se procurer par leur travail le nécessaire[1]. » Le tyran est celui qui gouverne pour lui et non pour le peuple. La pire des tyrannies est celle des prêtres[2]. L'ancienne république des Arabes reproduisait parfaitement celle de Platon. Moawia, en fondant l'autocratie omeyyade, gâta ce bel idéal, et ouvrit l'ère des bouleversements, dont notre île (l'Andalousie), ajoute Ibn-Roschd, est loin d'être sortie[3].

§ XI

Jusqu'à quel point Averroès a-t-il réellement mérité de devenir le représentant de l'incrédulité et du mépris des religions existantes, c'est ce qu'il est difficile de décider à la distance où nous sommes. La religion étant l'expression la plus profonde de la conscience de l'humanité à telle époque donnée, pour bien comprendre le système religieux d'un siècle, il faudrait vivre de sa vie avec une profondeur dont l'historien le plus pénétrant serait à peine capable. Certes, rien ne s'oppose à ce que des esprits aussi exercés que les philosophes arabes, et en particulier Ibn-Roschd, aient partagé la foi religieuse de leurs compatriotes. En effet, la religion dominante se crée d'ordinaire

[1] Op. cit. f. 501.

[2] *Ibid.* f. 513

[3] *Ibid,* f. 514 v°. — En général, cette paraphrase est plein de détails intéressants pour l'histoire de l'Espagne musulmane.

un privilége contre la critique. Peut-on révoquer en doute la parfaite bonne foi de tant de grands esprits des siècles passés, lesquels ont admis sans sourciller certaines croyances qui, de nos jours, troublent la conscience d'un enfant? Il n'y a pas de dogme si absurde qui n'ait été admis par des hommes doués en toute autre chose d'une grande finesse d'esprit. Rien n'empêche donc de supposer qu'Ibn-Roschd a cru à l'islamisme, surtout si l'on considère combien le surnaturel est peu prodigué dans les dogmes essentiels de cette religion, et combien elle se rapproche du déisme le plus épuré.

Il est remarquable qu'Ibn-el-Abbar et Ibn-Abi-Oceibia ne laissent planer aucun soupçon sur l'orthodoxie d'Ibn-Roschd. El-Ansâri, Abd el-Wahîd et Léon l'Africain, au contraire, témoignent que les croyances religieuses du Commentateur furent, de la part de ses contemporains, l'objet de jugements fort divers. On fit des ouvrages pour et contre son orthodoxie. Léon ou son traducteur assure avoir eu entre les mains un poëme en forme de dialogue, où l'un des interlocuteurs exaltait le savoir et les vertus d'Ibn-Roschd, tandis que l'autre le présentait comme un hérétique [1]. Cette dernière opinion paraît avoir été celle d'un biographe cité par Léon. Racontant l'aventure d'Ibn-Badja, délivré de prison par le père d'Ibn-Roschd, il ajoutait : « Ce père ne savait pas que son fils serait un jour un hérétique pire encore [2]. » Au contraire, un de ses amis intimes,

[1] Apud Fabricium, *Bibl. gr.* t. XIII, p. 228.
[2] *Ibid.* p. 279.

Abd-el-Kébir, dévot personnage, dont El-Ansari cite les paroles[1], assurait que ces accusations n'avaient aucun fondement, et qu'il avait vu plusieurs fois le philosophe se rendre à la prière et faire ses ablutions. « Dieu sait ce qu'il en est, disait un autre; il est certain du moins que ce sont les intrigues de ses envieux qui l'ont fait condamner. Pour lui, il ne songea qu'à commenter Aristote et à rétablir l'accord entre la religion et la philosophie[2]. »

Si Averroès est resté aux yeux des chrétiens le porte-étendard de l'incrédulité, c'est surtout, il faut le dire, parce que son nom ayant effacé celui des autres philosophes musulmans, il devint le représentant de l'arabisme, qui, dans la pensée du moyen âge, s'alliait de très-près à l'incrédulité. Ibn-Roschd ne se dissimule pas que quelques-unes de ces doctrines, celle de l'éternité du monde, par exemple, sont contraires à l'enseignement de toutes les religions[3]. Il philosophe librement, sans chercher à heurter la théologie, comme aussi sans se déranger pour éviter le choc. Il ne s'attaque aux théologiens que quand ils mettent le pied sur le terrain de la discussion rationnelle. Les Motecallemîn, qui prétendaient démontrer leurs dogmes par la dialectique, sont réfutés à chaque page de ses écrits[4]. Gazzali surtout, « ce rené-

[1] Ms. suppl. ar. nº 682, f. 8. Voir append. II.

[2] *Ibid.*

[3] Voir les traités publiés par M. J. Müller, p. 9 et suiv. 51 et suiv.

[4] Voy. surtout la *Paraphrase de la République de Platon*, p. 494, 520, etc. C'est le livre où l'irréligion d'Ibn-Roschd s'est le plus démasquée.

gat de la philosophie, cet ingrat qui a puisé tout ce qu'il sait dans les écrits des philosophes, et tourne contre eux les armes qu'ils lui ont prêtées, » est attaqué avec une sorte de fureur[1]. On ne peut, dit-il, attribuer qu'à un renversement d'esprit, ou au désir de se réconcilier avec les théologiens, auxquels il était suspect, la composition de son livre de la *Destruction des Philosophes.* Les théologiens ont toujours été les ennemis des philosophes, et il a voulu se prémunir contre leur haine. « Pour nous, ajoute Ibn-Roschd, au risque de nous exposer à la rage des persécuteurs de la philosophie, notre mère, nous découvrirons au grand jour le poison caché dans son livre [2].» Quelquefois la pensée incrédule se découvre avec plus de liberté encore. Au premier livre de la Physique, après avoir cherché à établir l'impossibilité du dogme de la création, il se demande quelle a pu être l'origine d'une opinion aussi absurde. « L'habitude, répond-il. De même que l'homme habitué au poison en peut prendre impunément, de même l'habitude peut faire accepter les opinions les plus étranges. Or les opinions du vulgaire ne se forment que par l'habitude. Le vulgaire croit ce qu'il entend sans cesse répéter. Et c'est pour cela que sa foi est plus forte que la foi du philosophe; car il n'a pas coutume d'enten-

[1] *Destr. Destr.* disp. VI, f. 206 (édit. 1560.) M. Gosche (*Ueber Ghazzalis Leben und Werke*, p. 268) croit même qu'Ibn-Roschd a altéré par mauvais vouloir la pensée de Gazzali.

[2] *Destr. Destr.* Prol. Legales inimici reperiuntur philosophorum... Nos igitur livorem persecutorum nostræ matris charissimæ philosophiæ gerentes....

dre le contraire de sa croyance, tandis que cela arrive fort souvent aux philosophes. Aussi voit-on fréquemment de nos jours des hommes qui, entrant subitement dans l'étude des sciences spéculatives, perdent la foi religieuse qu'ils ne tenaient que de l'habitude, et deviennent zendiks[1].... »

Il n'est pas jusqu'à la pensée impie qui, durant tout le moyen âge, pesa sur Averroès, l'idée des trois religions comparées, qui ne se retrouve en germe dans ses écrits. Ces expressions : *Omnes leges, loquentes trium legum quæ hodie sunt*[2], reviennent souvent sous sa plume, et semblent impliquer dans son esprit une généralisation hardie. L'indifférence en religion est, du reste, un des reproches que Gazzali adresse aux philosophes. « La source de toutes leurs erreurs, dit-il dans la préface de sa *Destruction*, est la confiance qu'ils ont dans les noms de Socrate, d'Hippocrate, de Platon, d'Aristote, l'admiration qu'ils professent pour leur génie et pour leur subtilité, la croyance enfin que ces grands maîtres ont été amenés par la profondeur de leur esprit à rejeter toute religion et à en considérer les préceptes comme l'œuvre de l'artifice et de l'imposture[3]. »

[1] Phys. I, f. 17, 18 (édit. 1552).

[2] Phys. l. I, plusieurs fois; l. VIII, f. 196 v°. — Metaph. l. XII, . 326 et 328 v°.—Voy. surtout *Destr. Destr.* pars alt. disput. IV. L'expression *loquentes*, dans les traductions d'Averroès, signifie *théologiens*, correspondant à *Motecallemîn*. *Lex* et *legales* désignent de même la *religion* et les *théologiens*.

[3] Le texte arabe de cette préface se trouve dans Hadji-Khalfa t. II, p. 466 et suiv. (édit. Fluegel).

Nous possédons, au reste, deux traités où Ibn-Roschd a cherché à développer son système religieux; l'un : *Sur l'accord de la religion avec la philosophie*, l'autre : *Sur la démonstration des dogmes religieux* [1]. La philosophie est le but le plus élevé de la nature humaine; mais peu d'hommes peuvent y atteindre. La révélation prophétique y supplée pour le vulgaire. Les disputes philosophiques ne sont pas faites pour le peuple, car elles n'aboutissent qu'à affaiblir la foi. Ces disputes sont avec raison défendues, puisqu'il suffit au bonheur des simples qu'ils comprennent ce qu'ils peuvent comprendre [2]. Ibn-Roschd s'efforce de prouver contre Gazzali, par des versets du Coran, que Dieu commande la recherche de la vérité par la science; que le philosophe seul comprend vraiment la religion; qu'aucune des sectes qui divisent le monde musulman, Ascharites, Baténiens, Motazales, ne possède la vérité absolue, et qu'on ne peut obliger le philosophe à prendre parti entre ces différentes sectes. « La religion particulière aux philosophes, dit-il, est d'étudier ce qui est; car le culte le plus sublime qu'on puisse rendre à Dieu est la connaissance de ses œuvres, laquelle nous conduit à le connaître lui-même dans toute sa réalité. C'est là aux yeux de Dieu la plus noble des actions, tandis que l'action la plus vile est de taxer d'erreur et de

[1] Voir ci-dessus, p. 72-73. Avant la publication du texte arabe de ces deux traités par M. J. Müller, M. Munk en avait donné une excellente analyse d'après l'hébreu (*Dict. des sc. phil.* t. III, p. 170-171; *Mélanges*. p. 456 et suiv.)

[2] *Destr. Destr* disp. III, p. 116 v°, et disp. VI, f. 208 v°.

vaine présomption celui qui rend à la diversité ce culte, plus noble que tous les autres cultes, qui l'adore par cette religion, la meilleure de toutes les religions[1]. »

Les mêmes vues sont reproduites dans le dernier chapitre de la *Destruction de la Destruction* avec une remarquable fermeté. Les croyances populaires sur Dieu, les anges, les prophètes, le culte, les prières, les sacrifices, ont pour effet d'exciter les hommes à la vertu. Les religions sont un excellent instrument de morale, surtout par les principes qui leur sont communs à toutes, et qu'elles tiennent de la raison naturelle. L'homme commence toujours par vivre des croyances générales avant de vivre de sa vie propre, et lors même qu'il est arrivé à une manière plus individuelle de penser, au lieu de mépriser les doctrines dans lesquelles il a été élevé, il doit chercher à les interpréter dans un beau sens. Ainsi celui qui inspire au peuple des doutes sur sa religion et lui montre des contradictions dans les prophètes, est hérétique et doit porter les peines établies dans sa religion contre les hérétiques. Aux époques où plusieurs religions sont en présence, il faut choisir la plus noble. C'est ainsi que les philosophes qui enseignaient à Alexandrie embrassèrent la religion des Arabes, sitôt qu'elle vint à leur connaissance, et que les sages de Rome se firent chrétiens, dès que la religion chrétienne leur fut connue. Les religions d'ailleurs ne sont composées exclusivement ni de raison, ni de pro-

[1] Ce beau passage du commentaire sur la Métaphysique, supprimé dans les éditions latines, a été traduit de l'hébreu par M. Munk (*Mélanges*, p. 455-456, note).

phétie, mais de l'une et de l'autre dans des proportions diverses. La partie figurée et matérielle de leurs dogmes doit s'expliquer dans un sens spirituel. Le sage ne se permet aucune parole contre la religion établie. Il évite toutefois de parler de Dieu à la manière équivoque du vulgaire. L'épicurien, qui cherche à détruire à la fois et la religion et la vertu, mérite la mort[1].

Certes on se serait attendu à plus de tolérance, après une déclaration aussi franche de rationalisme. Mais il faut se rappeler qu'Ibn-Roschd, faisant dans la *Destruction de la Destruction* l'apologie des philosophes contre leurs ennemis, qui les accusaient d'impiété, a dû se montrer sévère pour ceux dont les erreurs compromettaient la philosophie. Son opinion sur l'accord de la philosophie et de la religion paraît, du reste, avoir été professée par la plupart des philosophes arabes. « Ce que je fais, dit l'un d'eux mis en scène par Gazzali, je ne le fais sur l'autorité de personne; mais, après avoir étudié la philosophie, je comprends très-bien ce que c'est que le prophétisme. Sagesse et perfectionnement moral, voilà à quoi il se réduit. Ses commandements ont pour but de mettre un frein aux gens du peuple, de les empêcher de s'entre-détruire, de se quereller, de s'abandonner aux mauvais penchants. Mais quant à moi, qui n'ai rien de commun avec cette

[1] Opp. t. X (édit. 1560), f. 351 et suiv. — Oportet omnem hominem recipere principia legis, et procul dubio ut exaltet eum qui posuit ea; nam negatio eorum et dubitatio in eis destruit esse hominis, quare oportet interficere hæreticos (*Ibid.* f. 335). — Cf. Ritter, *Gesch. der christ. Phil.* IVe part. p. 117 et suiv.

multitude ignorante, je ne suis pas obligé de me gêner. Je suis du nombre des sages, je cultive la sagesse, je la connais, elle me suffit, et je puis avec elle me passer de l'autorité. C'est à cela, ajoute Gazzali, qu'aboutit la foi de ceux qui étudient la philosophie, comme on le voit dans Ibn-Sina et Alfarabi [1]. » La théorie rationaliste expliquant le prophétisme comme un fait psychologique, comme une faculté de la nature humaine élevée à sa plus haute puissance, se retrouve dans tous les philosophes arabes, et forme un des points les plus importants et les plus caractéristiques de leur doctrine[2].

On voit qu'il ne faut pas demander une extrême rigueur à la doctrine d'Ibn-Roschd sur les rapports de la philosophie et du prophétisme : nous nous garderons de lui en faire un reproche. L'inconséquence est un élément essentiel de toutes les choses humaines. La logique mène aux abîmes. Qui peut sonder l'indiscernable mystère de sa propre conscience, et, dans le grand chaos de la vie humaine, quelle raison sait au juste où s'arrêtent ses chances de bien voir et son droit d'affirmer ?

Les docteurs orthodoxes chez les musulmans ont aperçu ces nuances avec beaucoup de sagacité. Toute science rationnelle leur est suspecte, parce qu'elle apprend à se pas-

[1] Trad. de Schmœlders, p. 73.

[2] Cf. *Destr. Destr.* II pars, disp. I. — Avicenne, *Aphorismi de anima*, § 28. — Ibn-Tofaïl, *Philos. autodid.* sub fin. Les juifs se préoccupèrent aussi beaucoup de la théorie psychologique du prophétisme : Saadia, Maimonide, Levi ben-Gerson l'ont traitée avec de grands développements.

ser de révélation. La théologie n'est quelque chose qu'à condition d'être tout; prétendre se passer d'elle pour expliquer Dieu, l'homme et le monde, c'est la rendre inutile, et, qu'on le veuille ou non, se déclarer son ennemi. La conséquence inévitable de ces sciences, disaient les adversaires de la philosophie arabe, est de croire à la nécessité et à l'éternité du monde, de nier la résurrection, le jugement dernier, de vivre sans frein, en s'abandonnant à ses passions [1]. Souvent, il faut l'avouer, la science rationnelle menait les musulmans à une sorte de matérialisme. C'étaient des philosophes que ces redoutables Haschischins, dont les sicaires faisaient trembler les rois et portaient leurs coups jusque sur la personne des califes. Retirés dans leur château d'Alamout, ils y passaient leur temps à composer des traités de philosophie; quand les Tartares pénétrèrent dans leur *nid de vautour*, ils y trouvèrent un établissement scientifique complet, une immense bibliothèque, un cabinet de physique, un observatoire muni des instruments les plus perfectionnés [2]. Les philosophes, en général, passaient pour gens peu dévots. Ibn-Sina était un franc débauché, à la manière des poëtes du temps de Mahomet, menant joyeuse vie, buvant du vin, aimant la musique, et passant la nuit en orgies avec ses disciples. Comme on lui objectait la défense religieuse : « Le vin, disait-il, est défendu parce qu'il excite les inimitiés et les querelles; mais

[1] Traité de la *Délivrance de l'erreur*, de Gazzali, publié par M. Schmœlders, p. 29 et suiv.

[2] V. Lenormant, *Quest. histor.* IIe part. p. 144-145.

étant préservé de ces excès par ma sagesse, je le prends pour aiguiser mon esprit [1]. » Les philosophes arabes étaient donc au milieu de leurs coreligionnaires à peu près ce qu'étaient les *libertins* au XVIIe siècle. On ne pouvait croire que des hommes si clairvoyants n'en sussent pas plus long que le vulgaire sur les dogmes qui ont besoin de mystère. « Souvent, dit Gazzali [2], on en voit un lire le Coran, assister aux cérémonies religieuses et aux prières, louer la religion de bouche. Quand on lui demande : Si le prophétisme est faux, pourquoi donc pries-tu? il répond : C'est un exercice du corps, une coutume de ce pays, un moyen pour avoir la vie sauve. Cependant il ne cesse de boire du vin et de se livrer à toutes sortes d'abominations et d'impiétés. »

On ne peut douter qu'il n'y ait beaucoup d'exagération dans ces déclamations de Gazzali. Il se peut que cet enthousiaste, incapable de philosopher avec calme, et entraîné vers le soufisme par son imagination déréglée, ait calomnié ses anciens confrères pour satisfaire sa passion et son goût des excès en toute chose. Souvent on s'irrite de voir les autres marcher paisiblement dans la voie qu'on n'a pas su tenir, et les esprits ardents arrivent à se figurer que l'on n'est conséquent que dans les extrêmes. Peut-être aussi Gazzali n'avait-il pas absolument tort, et les philosophes méritaient-ils le reproche d'inconséquence ou de restriction mentale. Dieu le sait.

[1] Gazzali, op. cit. p. 73-74.
[2] *Ibid.*

DEUXIÈME PARTIE

L'AVERROISME

CHAPITRE PREMIER

L'AVERROÏSME CHEZ LES JUIFS

§ I

La philosophie arabe n'a réellement été prise bien au sérieux que par les juifs. Les philosophes ont été dans l'islamisme des hommes isolés, mal vus, persécutés, et les deux ou trois princes qui les ont protégés ont encouru l'anathème des musulmans sincères. Leurs œuvres ne se retrouvent plus guère que dans les traductions hébraïques ou dans les transcriptions en caractère hébreu, faites pour l'usage des juifs. Toute la culture littéraire des juifs au moyen âge n'est qu'un reflet de la culture musulmane, bien plus analogue à leur génie

que la civilisation chrétienne. Ce fut sous l'influence arabe que se manifesta au xe siècle, dans l'académie de Sora (près de Bagdad), la première tentative de théologie rationnelle, à laquelle se rattache le nom de Saadia. La domination musulmane en Espagne produisit les mêmes résultats. Jamais conquérants ne poussèrent plus loin que les Arabes d'Espagne la tolérance et la modération envers les vaincus. Dès le xe siècle, l'arabe est la langue commune des musulmans, des juifs et des chrétiens [1]. Les mariages mixtes étaient fréquents, malgré l'opposition du clergé. Les études latines et ecclésiastiques étaient tombées dans le plus complet discrédit: on vit un évêque composer des *kasidas*, en observant toutes les délicatesses de la langue et de la mesure [2]. Alvare de Cordoue reproche avec force à ses compatriotes de préférer les lettres arabes aux lettres chrétiennes, d'ignorer à la fois leur religion et leur langue, et de rechercher avidement les assonances et les ornements de la rhétorique musulmane [3].

Les juifs acceptèrent plus volontiers encore la conquête

[1] On trouve des manuscrits en langue espagnole écrits en caractère arabe, et réciproquement. Voy. *Journal des Savants*, an V, 16 germinal, nº 7; *Notices et extraits*, t. IV, p. 626 (articles de M. de Sacy); —Viardot, *Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne*, t. II, p. 186, note; — Ochoa, *Catalogue des mss. espagnols de la Bibl. du roi*, p. 59 et suiv. — Pidal, *Concionero de Baena*, p. LVIII, LIX, LXXXIV.

[2] Gayangos, *The history of the Mohommedan dynasties*, t. Ier, p. 157-161.

[3] Cf. du Cange, *Gloss. med. et inf. lat.* præf. § XXXI.

arabe. Cette pauvre race trouva enfin un peu de repos dans son long voyage, et comme un souvenir de Jérusalem [1]. L'Espagne était depuis longtemps pour les juifs une seconde patrie. Dès l'an 125, sous Adrien, un grand nombre de familles échappées au désastre de leur nation s'y étaient réfugiées. Persécutés par les Visigoths, les juifs accueillirent les Arabes comme des libérateurs. La science et le goût des mêmes études achevèrent d'opérer la fusion des deux races : on vit des juifs présider l'académie de Cordoue [2]. La communauté de culture intellectuelle a toujours été le meilleur moyen de fonder la tolérance.

Quoique la philosophie juive, depuis Maimonide, ne soit qu'un reflet de celle des Arabes, il faut reconnaître cependant que l'initiation des juifs d'Espagne à la philosophie vint surtout de l'impulsion donnée aux études d'Orient par Saadia. Hasdaï ben-Schaphrout, médecin de Hakem II, employa le crédit dont il jouissait auprès de ce calife à faire fleurir chez ses coreligionnaires les études rationnelles inaugurées par l'école de Sora [3]. Ibn-Gebirol (Avicébron) est antérieur d'une génération à Ibn-Badja, le premier philosophe arabe-espagnol dont le nom ait acquis une véritable célébrité. Ibn-Gebirol, il est vrai,

[1] Amador de los Rios, *Estudios sobre los Judios* (Madrid, 1848).

[2] Middeldorpf, *De institutis literariis in Hisp. quæ Arabes auctores habuerunt*, p. 54.

[3] Munk, *Mélanges*, p. 479 et suiv. — Philoxène Luzzatto, *Notice sur Hasdaï ben Schaphrout* (Paris, 1852).

ne fut chez ses coreligionnaires qu'une apparition presque isolée[1]. Par sa hardiesse, il mécontenta les théologiens, et par les concessions qu'il fit à l'orthodoxie sur le dogme de la création, il se trouva dépassé par les péripatéticiens averroïstes, successeurs de Maimonide. De là l'oubli où était tombé le texte hébreu de la *Source de Vie*, tandis que cet ouvrage jouissait en latin d'une si grande autorité. Néanmoins, dès la seconde moitié du XIe siècle, l'aristotélisme est fort accrédité chez les juifs, et la doctrine opposée des Motecallemîn arabes universellement rejetée. La théologie prit l'alarme et tenta une réaction, représentée surtout par le célèbre livre *Khozari* ou *Cosri* de Juda Hallévi. Une grande perturbation entra dans les consciences; toutes les méthodes possibles furent essayées pour concilier le dogme judaïque avec la raison. Alors apparut *le second Moïse*, celui qui, résumant par son génie les efforts antérieurs, mérite d'être considéré comme le fondateur du judaïsme philosophique.

[1] Un philosophe juif du XIIe siècle, dont on a donné la monographie, R. Abraham ben-David Hallévi, fait pourtant un grand usage de la *Source de vie*. Cf. *Die Religions Philosophie des R. Abraham ben-David ha-Levi*, von Joseph Gugenheimer (Augsburg, 1850).

§ II

S'il fallait en croire Léon l'Africain [1], Moïse Maimonide aurait été le disciple et même l'hôte d'Averroès jusqu'au moment de la disgrâce de ce dernier. Moïse, alors, de peur de se voir dans l'alternative ou de livrer son maître ou de lui refuser l'hospitalité, se serait enfui en Égypte. M. Munk [2] a démontré tout ce qu'il y a d'impossible dans ce récit. Lorsque Ibn-Roschd fut proscrit, il y avait plus de trente ans que Maimonide avait quitté l'Espagne pour échapper à la persécution des Almohades. Maimonide dit bien dans le *More Neboukim* (II, IX) qu'il fut élève d'un élève d'Ibn-Bâdja; mais nulle part dans cet ouvrage il ne parle d'Ibn-Roschd. Bien plus, nous avons la date précise à laquelle il commença à connaître les écrits du Commentateur, et cette date nous reporte aux dernières années de sa vie. Dans une lettre adressée du Caire, en l'année 1190-1191, à son disciple chéri Joseph ben-Juda, il s'exprime ainsi : « J'ai reçu dans ces derniers temps tout ce qu'Ibn-Roschd a composé sur les ouvrages d'Aristote, excepté le livre *du Sens et du Sensible*, et j'ai vu qu'il a rencontré le vrai avec une grande justesse ; mais, jusqu'à présent,

[1] Apud Fabr. *Bibl. gr* t. XIII, p. 296.

[2] Dans sa notice sur Joseph ben-Juda, disciple de Maimonide, *Journal asiatique*, juillet 1842, p. 31-32.

je n'ai pas trouvé de loisir pour étudier ses écrits[1]. » Basnage[2] a donc tort de prétendre que Maimonide apprit d'Averroès l'indifférence en religion. Maimonide n'a pu davantage être l'élève d'Ibn-Bâdja, comme le prétend Léon l'Africain, et comme on l'a répété après lui, puisqu'il n'avait que trois ans quand ce philosophe mourut, en 1138.

En somme, ce fut d'une manière indirecte, par l'impulsion nouvelle qu'il donna aux études juives, que Maimonide fonda chez ses coreligionnaires l'autorité d'Ibn-Roschd. Maimonide et Ibn-Roschd puisèrent à la même source, et, en acceptant chacun de leur côté la tradition du péripatétisme arabe, ils arrivèrent à une philosophie presque identique[3]. Il n'est donc pas étonnant que Brucker et les autres historiens de la philosophie, frappés de ces ressemblances et forts de l'autorité de Léon, aient placé Maimonide parmi les disciples d'Averroès. C'est surtout dans sa polémique contre les Motecallemîn qu'apparaissent les sympathies du docteur juif pour les *philosophes* arabes. L'hypothèse des atomes, la négation des lois naturelles et de la causalité sont par lui énergiquement combattues. S'il ne soutient pas, comme quelques péripatéticiens juifs, que la

[1] Munk, l. c. p. 31.

[2] *Hist. Jud.* l. IX, cap. x.

[3] Sur la doctrine de Maimonide, voy. l'excellent article de M. Franck, dans le *Dict. des sc. ph.* t. IV. M. Franck cependant nous semble avoir envisagé dans Maimonide le dogmatiste juif de préférence au philosophe arabe. Cf. Geiger, *Moses ben Maimon* (Breslau, 1850).

matière est éternelle, et que Moïse n'a entendu décrire au premier livre de la Genèse que l'arrangement des choses, il ne croit pas non plus que l'éternité du monde soit une bien grave hérésie. Sa doctrine sur la hiérarchie des sphères et l'action divine qui les rattache l'une à l'autre, est identiquement celle des *philosophes*. Comme eux aussi, il rejette toute assimilation de Dieu aux créatures : on peut dire de Dieu ce qu'il n'est pas, mais on ne peut dire ce qu'il est. Il n'ose même attribuer à Dieu l'existence, l'unité et l'éternité, de peur que ces attributs ne soint considérés comme distincts de la substance divine, et surtout de peur d'admettre quelque chose qui ressemble aux hypostases chrétiennes[1]. C'est la pure doctrine des *Moattils*. Sa théorie de l'intellect se distingue à peine de celle d'Ibn-Roschd. Au-dessus de l'intellect matériel, dépendant des sens, est l'intellect acquis, formé par l'émanation de l'intellect universel, en acte perpétuel, qui est Dieu lui-même. Les êtres *séparés* de la corporéité n'admettent pas la multiplicité; il n'y a donc qu'une seule âme[2]. Maimonide semble pourtant individualiser l'intelligence plus que ne le fait le Commentateur, et attribuer à l'âme une substance distincte. La résurrection l'embarrasse; il cherche à l'expliquer sans arriver à rien de satisfaisant. Il faut même reconnaître que ses objections vont parfois jusqu'à attaquer l'immortalité. La perfection de l'homme consiste à cultiver et à élever sa nature par la science. La science

[1] *Guide des égarés*, I, p. 225 et suiv. (trad. Munk).
[2] *Ibid.* p. 434-435.

est le vrai culte que l'on doit à Dieu ; par la science, la vision béatifique peut commencer ici-bas ; mais la science n'est pas accessible à tous ; Dieu y a suppléé, pour les simples, par le prophétisme. Le prophétisme est un état naturel plus parfait que celui du vulgaire, où arrivent quelques hommes privilégiés. La révélation prophétique ne diffère pas, au fond, de l'infusion de l'intellect actif ou, en d'autres termes, de la révélation permanente de la raison.

§ III

Pour qu'une telle doctrine pût s'appeler Averroïsme, il n'y manquait que le nom d'Averroès. Sous la haute recommandation de Maimonide, ce nom devint presque instantanément chez les juifs la première autorité philosophique. Une curieuse lettre de Joseph ben-Juda, disciple de Maimonide, adressée à son maître, nous révèle d'un mot l'importance que le Commentateur, peut-être déjà de son vivant, avait acquise chez les juifs. « Hier, ta fille bien-aimée, Pléiade, la belle, la charmante, a trouvé grâce devant moi. La jeune fille m'a plu, et je me suis fiancé sincèrement avec elle, selon la loi donnée sur le Sinaï. Je l'ai épousée par ces trois choses : en lui donnant pour dot l'argent de l'amitié; en lui écrivant un contrat d'amour, car je l'aimais; et en l'étreignant, comme le jeune homme étreint la vierge. Et après l'avoir acquise de

toutes ces manières, je l'invitai au lit nuptial de l'amour; je n'employai ni la persuasion ni la violence, mais elle me donna son amour, parce que je lui avais donné le mien, et que j'avais attaché mon âme à la sienne. *Tout cela s'est passé devant deux témoins bien connus, les amis Ben-Obeid-Allah* (Maimonide) *et* BEN-ROSCHD. Mais elle était encore dans le lit nuptial, sous mon pouvoir, que déjà elle me devint infidèle et se tourna vers d'autres amants[1].... »

Cette fiancée, c'est la philosophie, que Joseph ben-Juda avait reçue en mariage de son maître, et dont il ne retirait pas, à ce qu'il paraît, toute la satisfaction désirable. Nous devons au goût de Joseph ben-Juda pour les allégories une explication non moins curieuse du *Cantique des Cantiques*. La Sulamite est l'âme individuelle cherchant à s'unir par l'amour à l'intellect actif[2]. Il en est de même de la lutte de Jacob avec l'ange. C'est l'*âme intellectuelle* de Jacob qui lutte et fait effort pour arriver au degré de l'*intellect actif*, représenté par l'ange; mais elle n'y peut atteindre, tant qu'elle est enchaînée par les liens du corps, et la lutte dure *jusqu'au lever de l'aurore*, c'est à-dire jusqu'à ce que l'âme, délivrée des ténèbres de la matière, soit arrivée à la lumière éternelle[3]. Un intéressant récit, qui nous a été conservé par Djemâl-ed-dîn al-Kifti, dans son *Histoire des philosophes*, et qui a

[1] Munk, *Notice sur Joseph ben-Juda*, p. 62.

[2] Steinschneider, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, art. *Josef (Ibn) Aknin*, p. 53 et suiv.

[3] Munk, op. cit. p. 55.

été copié par Aboulfaradj[1], achève de nous faire connaître l'analogie des doctrines de Joseph ben-Juda avec celles d'Ibn-Roschd : « J'étais lié avec lui, dit Djemâl-eddîn, d'une étroite amitié. Un jour je lui dis : S'il est vrai que l'âme survive au corps et qu'elle conserve après la mort la connaissance des choses extérieures, donne-moi ta parole que, si tu meurs avant moi, tu viendras me dire ce qu'il en est, et moi, si je meurs avant toi, je ferai de même. Nous reçûmes nos promesses réciproques. Il mourut, et se fit attendre quelques années. Enfin, je le vis en songe : « Médecin, lui dis-je, n'étions-nous pas convenus que tu viendrais me faire part de tes aventures d'outre-tombe ? » Il détourna son visage en riant ; je le saisis par la main, et lui dis : « Il faut absolument que tu me contes ce qui » t'est arrivé, et comment on est après la mort. — L'*universel*, me répondit-il, s'est joint à l'*univers*, et le *particulier* est rentré dans la *partie*. » Je compris aussitôt ce qu'il voulait dire, savoir : que l'âme, qui est l'élément universel, était retournée à l'univers, tandis que le corps, qui est l'élément particulier, était retourné au centre terrestre ; et m'étant réveillé, j'admirai la subtilité de sa réponse. »

Toute l'école de Maimonide resta fidèle au péripatétisme averroïstique. Ce fait était si notoire que Guillaume d'Auvergne ne craignait pas de dire que parmi les juifs soumis aux Sarrasins, il n'en était pas un seul qui

[1] *Hist. Dyn.* p. 462. Le même texte a été reproduit par M. Munk (op. cit. p. 17-18) et par Wenrich, *De auct. græc. vers.* præf. p. VII et suiv.

n'eût abandonné la foi d'Abraham, et qui ne fût infecté des erreurs des Sarrasins ou de celles des philosophes[1].

Un mouvement rationaliste aussi prononcé ne pouvait manquer d'exciter chez les théologiens une vive opposition. Maimonide et la philosophie furent, durant plus d'un siècle, le sujet d'une lutte acharnée entre les synagogues de Provence, de Catalogne et d'Aragon. De part et d'autre on s'excommuniait; quelques-uns allaient jusqu'à invoquer contre leurs adversaires l'autorité ecclésiastique. Montpellier, Barcelone, Tolède condamnaient au feu les écrits du fils de Maimon; Narbonne, un moment, fut seule à les défendre. Les traités pour et contre Aristote et Maimonide se succédaient d'année en année[2]. En 1305, le chef du parti théologique, Salomon ben-Adéreth, est encore assez fort pour faire condamner la philosophie à Barcelone, et pour faire interdire, sous peine d'excommunication, d'en aborder l'étude avant vingt-cinq ans. Il fallut l'autorité de David Kimchi et l'activité féconde de Schem-Tob ben-Falaquera, de Jedaia Penini de Béziers, de Joseph ben-Caspi, pour assurer définitivement dans la synagogue le triomphe du péripatétisme. C'est une des rares victoires que la philosophie a remportées sur les théologiens ; elle eut pour résultat de faire du peuple juif le principal représentant du rationalisme durant la seconde moitié du moyen âge.

[1] *De legibus* (Opp. t. Ier, p. 25).

[2] Cf. Hottinger, *Bibl. orient.* p. 41-42, 51. Wolf, I, 669, 876; III, 796; IV, 920.

§ IV

Deux faits caractérisent cette seconde période de la philosophie juive : 1° Le théâtre change : le fanatisme des Almohades, en même temps qu'il étouffe la philosophie chez les musulmans, contraint la civilisation juive à refluer dans l'Espagne chrétienne, en Provence, en Languedoc. Barcelone, Saragosse, Narbonne, Montpellier, Lunel, Béziers, l'Argentière, Marseille, deviennent les centres de ce nouveau mouvement ; 2° la philosophie juive revêt trait pour trait la physionomie de celle des Arabes. Jusqu'à Maimonide, cette philosophie, quoique essentiellement péripatéticienne, se développe d'une manière assez indépendante. Saadia, Ibn-Gebirol, Juda Hallévi rappellent la première scolastique (Abélard, Roscelin, etc.), antérieure à la traduction du corps complet de l'aristotélisme ; Moïse Maimonide, Lévi ben-Gerson, au contraire, rappellent la seconde scolastique (Albert, saint Thomas), embrassant l'ensemble de l'encyclopédie péripatétique. Les œuvres d'Aristote, accompagnées du grand Commentaire d'Ibn-Roschd, seront désormais la base exclusive de la philosophie juive. C'est aux juifs qu'Averroès est redevable de sa réputation de commentateur. C'est d'eux qu'il reçut le titre, depuis solennellement confirmé par l'école de Padoue, d'*Ame et Intelligence d'Aristote*[1].

[1] Delitzsch, *Anekdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen* (Leipzig, 1841), p. 302.

En effet, le texte pur d'Aristote se rencontre très-rarement dans les manuscrits hébreux. Au contraire, les traités accompagnés du commentaire, souvent même les paraphrases d'Averroès, y portent simplement le nom d'Aristote.

Lorsque la civilisation des juifs eut émigré de l'Espagne musulmane en Provence et dans les régions adjacentes aux Pyrénées, l'arabe, qui jusque-là avait été leur langue usuelle et savante, cessa de leur être familier, et ils sentirent le besoin de faire passer en hébreu tous les écrits importants de science et de philosophie. Ces versions ont survécu pour la plupart aux originaux, et se trouvent en grand nombre dans les bibliothèques, en sorte que la connaissance de l'hébreu rabbinique est bien plus nécessaire que celle de l'arabe pour faire l'histoire de la philosophie arabe [1]. Le procédé suivi dans ces traductions est, du reste, des plus simples. Le texte est décalqué plutôt que traduit; beaucoup de mots arabes sont conservés dans leur forme primitive. Chaque racine arabe est rendue par la racine correspondante en hébreu, lors même que le sens est différent dans les deux langues. Il en est de même pour les formes grammaticales, en sorte qu'avec une certaine habitude on pourrait rétablir sans hésitation le texte arabe que le traducteur juif a eu sous les yeux [2].

[1] Richard Simon avait déjà fait cette remarque. (*Suppl. à Léon de Modène*, p. 121. Paris, 1710.)

[2] Cf. Goldenthal, *Averrois in Arist. Rhetor. comment.* Préf. en hébreu, p. 31 33, et dans les Mémoires de l'académie de

Ce n'est que dans certains traités d'une physionomie particulière, comme la paraphrase de la Rhétorique, de la Poétique, de la République de Platon, et la *Destruction de la Destruction*, que le traducteur se permet de prendre la parole en son propre nom, soit pour remplacer des détails spéciaux ou intraduisibles par d'autres détails plus intéressants aux yeux de ses coreligionnaires, soit pour faire tenir à l'auteur un langage plus orthodoxe[1].

La gloire principale de ce grand travail de traduction qui occupe tout le XIII[e] siècle et la première moitié du XIV[e], appartient à la famille des Tibbonides, originaire d'Andalousie et établie à Lunel[2]. S'il fallait en croire le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque impériale, Juda Aben-Tibbon, le chef de cette laborieuse famille, surnommé le *prince des traducteurs*, aurait déjà traduit les Commentaires d'Ibn-Roschd sur la Physique, le traité de l'Ame, la Météorologie (Hebr. 314). Mais c'est là une erreur. Juda vivait à la fin du XII[e] siècle, à une époque où il ne pouvait être question de traduire Ibn-Roschd en hébreu. C'est également par erreur que Barto-

Vienne (classe phil.-hist.), 1850, *Grundzüge und Beiträge zu einem sprachvergleichenden rabbinisch-philosophischen Wörterbuche*, p. 422-23. Voir sur le travail de M. Goldenthal les observations critiques, selon moi trop sévères, de M. Steinschneider, *Catal. Codd. Lug. Bat.* p. 59, note.

[1] Cf. *Destr. Destr.* f. 101 v°, 102, 119, 208 v°, 344 v°, 352. — *Paraphr. Rhet.* f. 494.

[2] Cf. Wolf, I, p. 451. — *Hist. litt. de la France*, t. XVI, p. 381-386.

locci et Wolf [1] attribuent à Samuel Aben-Tibbon la traduction de la paraphrase d'Ibn-Roschd sur la Physique. Tous ces travaux appartiennent au troisième Tibbonide, Moïse Aben-Tibbon. Samuel, cependant (commencement du XIIIe siècle), fut en un sens le premier traducteur des ouvrages physiques et métaphysiques d'Averroès en hébreu. Son grand ouvrage intitulé *Les Opinions des Philosophes* est une sorte d'encyclopédie extraite souvent presque mot pour mot d'Averroès, que l'auteur déclare le plus fidèle interprète d'Aristote. L'auteur travaillait sur le texte arabe. Ce livre remarquable cessa d'être lu quand on posséda, quelques années après, des versions complètes du texte même d'Averroès [2]. Il en faut dire autant de l'encyclopédie péripatétique intitulée *la Recherche de la sagesse*[3], par Juda ben-Salomo Cohen, de Tolède, l'un des protégés de Frédéric II. Juda composa son ouvrage en 1247, en grande partie d'après Averroès. Les termes techniques de cet écrivain diffèrent beaucoup de ceux qui furent choisis par les Tibbonides, et qui depuis ont eu force de loi dans l'école juive. Schem-Tob ben-Joseph ben-Falaquera, Espagnol, né vers 1226, fait aussi un très-grand usage d'Ibn-Roschd, et quelquefois insère de longs passages du Commentateur dans ses propres

[1] Wolf, I, 20.

[2] M. Steinschneider a le premier fait connaître cet ouvrage. (*Catal. Codd. hebr. Acad. Lugd. Bat.* p. 61 et suiv. Cf. p. 35 et suiv).

[3] La première description de cet ouvrage appartient également à M. Steinschneider, op. cit. p. 53 et suiv.

écrits[1]. Il en est de même de Gerson ben-Salomon, dans sa *Porte des cieux* (deuxième moitié du XIII[e] siècle)[2].

Un Provençal établi à Naples, et allié lui-même à la famille des Tibbonides (il était gendre de Samuel), fut l'auteur de la première traduction proprement dite d'Averroès. Jacob ben-Abba-Mari, fils de Rabbi Simson Antoli, était un de ces juifs que Frédéric II pensionnait pour seconder ses projets de vulgarisation de la science arabe. A la fin de sa traduction du commentaire d'Ibn-Roschd sur l'*Organon*, achevée à Naples en 1232[3], il exalte la munificence de Frédéric, son amour pour la science, et souhaite que le Messie paraisse sous son règne. Antoli est aussi l'auteur de la traduction hébraïque de l'Abrégé de la Logique. Enfin les bibliothèques de Paris, de Turin, de Vienne possèdent sous son nom une traduction de l'Abrégé de l'Almageste d'Ibn-Roschd, achevée à Naples en 1231.

Il est probable que les versions d'Antoli, faites surtout en vue des traductions latines, pénétrèrent peu en Provence; car trente ans après, vers l'an 1260, nous voyons

[1] Munk, *Mélanges*, p. 441, 454, 458, 494 et suiv.

[2] Wolf, I, p. 286; — Munk, p. 437, note.

[3] Wolf, I, 618; III, 531; IV, 751.– Bartolocci, I, 14.—Bibl. imp. anc. fonds hébr. n° 303; Orat. 98, 101.—Uri, 1re part. p. 77.– Lambecius, I, p. 392, 404.—Pasini, I, p. 11, 48.—De Rossi, *Dizionario*, p. 53.—Le même, *Codd. mss.* t. II, p. 43, 50.—Delitzsch, *Codd. hebr. Lips.* p. 306.—Krafft, *Codd. hebr. Vienn.* p. 131 sqq. — Steinschneider, p. 208. — Cf. Carmoly, *Hist. des méd. juifs*, p. 80 et suiv.

Moïse Aben-Tibbon donner à ses coreligionnaires une traduction presque complète des Commentaires d'Ibn-Roschd et même de quelques ouvrages de médecine, tels que le commentaire sur l'*Ardjuza* [1]. Vers la même époque, en 1259, Salomon ben-Joseph ben-Job, originaire de Grenade, mais établi à Béziers, traduit le commentaire sur le traité du Ciel et du Monde [2]. En 1284, Zerachia ben-Isaac, de Barcelone, traduit les Commentaires sur la Physique, le traité du Ciel et du Monde, la Métaphysique [3]. Jacob ben-Machir traduit, en 1298, l'Abrégé de la Logique, et en 1300, les Commentaires sur les livres XI-XIX de l'Histoire des Animaux [4].

Ainsi, dès le XIIIe siècle, il existait jusqu'à trois versions différentes des mêmes commentaires, et pourtant, durant la première moitié du XIVe siècle, nous allons voir à l'œuvre une foule de nouveaux traducteurs. Ce double emploi n'a rien qui doive surprendre; il était souvent plus facile au moyen âge de refaire les traductions que de se procurer celles qui existaient. Plusieurs de ces versions

1 Wolf, I, p. 19, 655; III, p. 13; IV, p. 752. — Bibl. imp. n° 314, 327, 336, 350. — Pasini, *Codd. taur.* I, p. 14.—Lambecius, I, p. 285. — *Catal. mss. Angl. et Hib.* p. 35. — Steinschneider, p. 302, 317.—Bibl. de la Minerve, à Rome, etc.

2 Wolf, III, 14; IV, 752.—Pasini, I, p. 13 et 25.—Delitzsch, p. 292.

3 Pasini, p. 16, 52-53, 60.—Wolf, IV, p. 751, 791.

4 Uri, Ire part. p. 74, 77.—Krafft, *Codd. hebr. Vienn.* p. 138. — Wolf (III, 15; IV, 751) a placé par erreur ces traductions en 1228, 1235.

étaient faites pour telle ou telle personne, et ne sortaient pas de la province où elles avaient été élaborées[1].

Un des plus laborieux traducteurs de cette nouvelle série fut Calonyme, fils de Calonyme, fils de Meir, né à Arles en 1287[2]. En 1314, il traduit les Commentaires sur les Topiques, les Arguments Sophistiques et les Seconds Analytiques[3]; en 1317, les Commentaires sur la Métaphysique[4], sur la Physique[5], le traité du Ciel et du Monde[6], la Génération et la Corruption[7], les Météores[8]. On trouve aussi sous son nom les traductions du Commentaire sur le traité de l'Ame[9] et de la lettre *sur l'Union de l'intellect séparé avec l'homme*[10]. Calonyme savait le

[1] Ainsi les traductions de Zerachia ben-Isaac, furent faites, en 1284, pour Schabbethay, fils de Salomon, qui demeurait à Rome. Dix ans après, en 1294, on les recopia pour un autre juif de Rome (Pasini, I, p. 16 et 60).

[2] M. Zunz a donné dans le journal de Geiger (II, 313-320) des éclaircissements sur la vie de ce traducteur.—Cf. Delitzsch, *Codd. Lips.* p. 288, 307, 325.

[3] Pasini, 1, p. 12 et 55-56.—De Rossi, II, p. 9.—Bibl. imp. nº 332.—Wolf, IV, 751.

[4] Pasini, I, 14 et 15.—Bartolocci, I, 13. — Wolf, 1, p. 19.—Bibl. imp. nº 311. — Steinschneider, p. 27.

[5] Uri, Ire part. p. 74.—Bibl. imp. nº 315. — Pasini, i, 62. — Wolf, I, p. 19.

[6] Wolf, IV, 751.

[7] Pasini, I, p. 13.—Wolf, III, 14.

[8] Bibl. de Berlin, mss. hébr. nº 292.

[9] Fabricius, *Bibl. gr.* t. III, p. 237.

[10] Wolf, I, p. 1006; III, p.16.

latin; car en 1328, on le voit traduire *en latin* la *Destruction de la Destruction*[1].

Calonyme, fils de David, fils de Todros, traduisit vers le même temps d'arabe en hébreu la *Destruction de la Destruction*[2]. Il ne faut pas le confondre avec Calo Calonyme ou Calonyme ben-David, médecin de Naples, vivant à Venise, qui au XVIe siècle, traduisit la *Destruction* et la lettre sur *l'Union de l'Intellect séparé avec l'homme* d'hébreu en latin. La ressemblance de nom de ces trois personnages a donné lieu à beaucoup de confusions[3].

Rabbi Samuel ben-Juda ben-Meschullam, de Marseille, dont le père s'appelait Miles (Émile) Bongudas, traduit en 1321 le Commentaire sur la Morale à Nicomaque[4] et la Paraphrase de la République de Platon[5]. Todros Todrosi (Théodore, fils de Théodore), d'Arles, traduit en 1337 dans le bourg de Trinquetaille, sur le Rhône, vis-à-vis d'Arles, les Commentaires sur les Topiques, les Sophismes, la Rhétorique, la Poétique et les Éthiques[6].

[1] Steinschneider, p. 50, et Catal. (inédit) d'Oxford, n° 28.

[2] Steinschneider, p. 50-51.

[3] Wolf, I, p. 31, 1003, 1006; — Bartolocci, I, p. 14, 131-132. M. Steinschneider (*l. c.*) a rectifié ces confusions.

[4] Pasini, I, 33.—Wolf, IV, 753.

[5] Lambecius, I, p. 292 et 384.—Pasini, I, 13.—Krafft, p. 142. — Labbe, *Bibl. nova mss.* p. 299. — Bartolocci, I, 14. — Wolf (I, 20) l'a confondu avec Samuel Aben-Tibbon.

[6] Lambecius, I, 292. — Pasini, I, 12, 13. — Labbe, p. 306, n° 2270. — Wolf, I, 20. — Bib. imp. anc. fonds, n° 322, 335; Sorb. 297. — Delitzsch, p. 307. — Krafft, p. 134 sqq. — De Rossi, t. II, p. 9-10. — Le ms. de Vienne a été écrit à Avignon

C'est cette version qui a été publiée par M. Goldenthal. Une foule d'autres traducteurs plus obscurs, ou dont la date est incertaine, Schem-Tob ben-Isaac de Tortose (commentaire sur la Physique, le traité de l'Ame[1]), Jacob ben-Schem-Tob (Premiers Analytiques[2]), Juda ben-Tachin Maimon (Physique, traité du Ciel, de la Génération[3]), Moïse ben-Tabora ben-Samuel ben-Schudaï (traité du Ciel[4]), Moïse ben-Salomon, de Salon[5] (Métaphysique[6]), Juda ben-Jacob (livres XI-XIX des Animaux[7]), Salomon ben-Mosé Alguari (*De somno et vigilia*[8]), s'attachèrent successivement à cet immense travail. Le *De Substantia orbis*, formé de dissertations séparées, traduites de l'arabe en latin, fut à son tour traduit du latin en hébreu par Juda ben-Mosé ben-Daniel, de Rome, avec plusieurs autres traités scolastiques d'Albert, saint Thomas, Gilles de Rome[9]. Cet exemple de l'influence de la scolastique latine sur celle

en 1460, ce qui a fait dire à Fabricius (*Bibl. gr.* t. III, p. 222) qu'Averroès avait composé ce commentaire à Avignon !

1 Bibl. imp. anc. fonds, n° 313. — Wolf. III, 13; IV, 572. — Delitzsch, p. 292.

2 Bibl. imp. n° 337.

3 Wolf, III, p. 13, 14.

4 Fabricius, t. III, p. 231. A Vienne, au Vatican.

5 Ce nom de ville est douteux. La leçon « Toulon » adoptée par le Catalogue des mss. de la Bibl. imp. est fautive. V. Steinschneider, p. 53.

6 Bibl. imp. n° 310.

7 Bibl. de Berlin, n° 290.

8 Bartolocci, 1, p. 13.

9 Cf. de Rossi, *Mss. Codd.* n°s 315, 1174, 1342, 1376. De

des juifs n'est pas isolé; la polémique des chrétiens orthodoxes contre les *Averroïstes* a laissé plus d'une trace dans les écrits des auteurs hébreux[1].

§ V

Le XIVe siècle fut le moment de la souveraine autorité d'Averroès chez les juifs. Le plus illustre des philosophes de cette époque, Lévi ben-Gerson, de Bagnols (*Messer Léon*), commenta les divers Commentaires et les ouvrages propres d'Averroès, tels que le *De Substantia orbis*, le traité *de la Possibilité de l'Union*[2]. Pour quelques parties, sa glose devint inséparable du texte d'Averroès, comme le Commentaire d'Averroès lui-même l'était devenu du texte d'Aristote. Il semble que le moyen âge préférât aux textes primitifs ces analyses de seconde et de troisième main. La doctrine de Lévi est, du reste, le péripatétisme arabe dans toute sa pureté. Bien plus hardi que Maimonide, il fait plier le dogme mosaique devant les exigences

Rossi n'a pas compris le titre de cet ouvrage, qu'il traduit par *Robur cælorum*.

1 Steinschneider, p. 37 et note. Il y a aussi des traductions hébraïques d'Aristote faites sur le latin (*ibid.* p. 138-139 et 211-212).

2 Wolf, I, 723; II, 650.—Bartolocci, I, 481.—Delitzsch, *Codd. Lips.* p. 306, 325.—Pasini, I, p. 10 et suiv.—Hottinger, *Bibl. orient.* p. 47.

du péripatétisme, et admet sans détour l'éternité du monde, le don naturel de prophétie, la matière première dénuée de forme, l'impossibilité de la création.

Ainsi Averroès a, chez les juifs, remplacé Aristote; c'est lui que l'on commente, que l'on abrége, que l'on découpe pour les besoins de l'enseignement. Moïse de Narbonne (*Messer Vidal*), contemporain de Levi ben-Gerson, faisait à Narbonne ce que Levi faisait à quelques lieues de là, à Perpignan. En 1344, il commente le traité *de la Possibilité de l'union*[1]; en 1349, le *De Substantia orbis* et les autres dissertations physiques d'Ibn-Roschd[2]. La Physique, les Éthiques, le Commentaire sur le livre d'Alexandre d'Aphrodisias sur l'Intellect, presque toutes les parties du programme averroïste, subirent entre ses mains un nouveau remaniement. Plusieurs traductions d'Averroès lui sont attribuées, ainsi qu'à Levi ben-Gerson. Mais c'est là une erreur provenant de ce que l'on a considéré comme des traductions les traités que ces deux maîtres ont composés sur ceux du Commentateur[3]. C'est aussi par erreur

[1] Wolf, I, 20-21. — Uri, I, 74. — Delitzsch, p. 308. — Steinschneider, p. 18 et suiv.

[2] Pasini, I, 55.

[3] Bibl. imp. nos 307, 309, 321, 331, 344, 346, 347. — Steinschneider, p. 19 note, 21. — Wolf, I, 825, 883; II, 802; IV, 923-924. — Bartolocci, I, 13; IV, 73, 224. Bartolocci a commis sur Moïse de Narbonne les plus étranges erreurs; il en a fait trois personnages distincts. Wolf a rétabli l'identité; mais, par une faute d'impression (I, p. 826), il le fait vivre au milieu du xve siècle. Cette faute a été copiée par Brucker (t. II, p. 854, note

que l'on a regardé comme des traductions les commentaires de Joseph ben-Caspi (vers 1330) sur l'Éthique d'Aristote et la Politique de Platon, d'après Averroès[1].

L'influence de la philosophie arabe s'exerce jusque sur les Karaïtes, et produit chez eux une série de libres penseurs[2]. Averroès est souvent cité dans l'ouvrage d'Ahron ben-Elia de Nicomédie, achevé en 1346 au Caire, sous le titre d'*Arbre de Vie*[3], et où l'auteur a cherché à imiter le *Guide* de Maimonide. La théorie d'Ahron sur l'intellect est, à peu de chose près, celle du philosophe arabe. De même que l'âme est la forme du corps, l'intellect acquis est la forme de l'âme[4]. L'âme, d'abord purement virtuelle, n'entre en acte que par son union avec le corps; quand le corps meurt, tout ce qui dans l'âme tenait au corps périt; mais l'élément purement intellectuel, qui constitue l'essence de l'homme, est impérissable[5]. Ahron ben-Elia n'est pas cependant un averroïste comme Levi ben-Gerson ou Moïse de Narbonne. Il réfute même expressément l'opinion du Commentateur sur la nature simple, incorporelle et impérissable du ciel, et cherche à prouver la nouveauté

[1] Steinschneider, dans Ersch et Gruber, art. *Josef Caspi*, p. 69 et suiv. Cf. Lambecius, I, 292, 384.—Wolf, I, 20.—Bartolocci, III, 811.—Fabricius, *Bibl. gr.* t. III, p. 266.

[2] Cf. Ewald et Dukes, *Beytræge zur Geschichte der æltesten Auslegung des Alten Testaments*, p. 29.

[3] Publié en hébreu à Leipzig, par MM. Delitzsch et Steinschneider, en 1841.

[4] *Op. cit.* c. 106.

[5] *Ibid.* c. 108.

du monde par la divisibilité et la nature accidentelle du corps céleste[1].

§ VI

Le xve siècle est l'âge de décadence de la scolastique juive. L'école provençale est épuisée; la hardiesse philosophique est passée de mode. Averroès cependant est encore étudié; la plupart des manuscrits hébreux qui nous restent de ses œuvres sont même de cette époque. Joseph ben Schem-Tob, de Ségovie, écrivit en 1455 un grand commentaire sur les Éthiques; il nous apprend dans sa préface qu'il le fit pour suppléer au silence d'Ibn-Roschd[2]. Il commenta également le traité *de la Possibilité de l'union*[3], et l'analyse du livre d'Alexandre relatif à l'intellect (ci-dessus, page 70, n° 25). Schem-Tob, son fils, Moïse Falaquera[4], Michel Haccohen[5], écrivirent aussi des traités et

[1] *Ibid.* c. 9, 10, 14.

[2] Bibl. imp. anc. fonds, 308; fonds de l'Orat. 121. —Munk, *Mélanges*, p. 433, 509.

[3] Cf. Wolf, I, 571.—Bartolocci, t. III, 850.—Steinschneider, *Catal.* p. 21, et dans Munk, *op. cit.* p. 438, 508-509. Ersch et Gruber, art. *Josef ben Schemtob*, p. 92.

[4] Pasini, I, 48. L'époque où vivait ce docteur m'est inconnue.

[5] Wolf, I, 759. C'est également par conjecture que je le place au xve siècle. Un autre annotateur d'Averroès, dont le nom même est incertain, est mentionné dans Steinschneider, p. 209 et suiv.

des commentaires averroïstiques. Enfin le poëme didactique de Moïse de Rieti, imité de la *Divine Comédie*, et publié à Vienne par M. Goldenthal (1851), contient des extraits considérables de la philosophie d'Averroès et de Levi ben-Gerson.

Élie del Medigo[1] est le dernier représentant célèbre de la philosophie averroïstique chez les juifs. Il enseigna à Padoue vers la fin du xv[e] siècle, et compta parmi ses élèves Pic de la Mirandole, pour lequel il composa différents écrits philosophiques, entre autres un traité sur l'Intellect et la Prophétie (1492) et un commentaire sur le *De Substantia orbis* (1485). Ses Annotations sur Averroès, ses Questions sur la création, le premier moteur, l'être, l'essence et l'un, ont été plusieurs fois imprimées à Venise (1506, 1544, 1598) avec les Questions de Jean de Jandun. Par Élie del Medigo, la philosophie juive, dont le rôle est désormais achevé, fait sa jonction avec l'école de Padoue, qui continuait de son côté l'esprit et la méthode arabes. J'ai pu m'assurer qu'aujourd'hui encore la tradition de l'enseignement du moyen âge n'a pas entièrement disparu parmi les savants israélites de Padoue. L'Abrégé de logique d'Averroès, publié à Riva di Trento en 1560, et plusieurs fois réimprimé, est resté classique chez les israélites jusqu'à ces derniers temps[2].

[1] Wolf, I, p. 168; II, 107.—Bartolocci, I, 182.—Munk, *Dict. des sc. phil.* t. III, p. 366. Elie del Medigo est souvent donné comme traducteur; mais il paraît n'avoir été que l'éditeur de versions faites avant lui. V. Steinschneider, p. 27.

[2] Ad. Franck, *Hist. de la logique,* p. 219.

Dans les régions plus élevées du mouvement intellectuel chez les juifs, le péripatétisme averroïste tombe, à partir du XVI[e] siècle, dans un profond discrédit. La théologie juive qui avait sommeillé au point de laisser passer sans anathème les doctrines téméraires de Levi ben-Gerson, se réveille tout à coup. Joseph Albo, Abraham Bibago, Isaac Abravanel défendent contre les philosophes la création, la révélation, l'immortalité. Rabbi Mosé Almosnino (vers 1538) va chercher contre eux des armes dans l'arsenal de Gazzali, et commente la *Destruction des Philosophes*[1]. L'influence platonicienne, si opposée à l'averroïsme et à la scolastique, se montre, d'un autre côté, dans les *Dialogues d'amour* de Léon Hébreu. La manière dont il expose l'émanation de l'amour et sa propagation de sphère en sphère jusqu'à l'intelligence humaine, le soin qu'il met à expliquer les nuances diverses que la théorie de l'émanation avait prises chez les Arabes et les points sur lesquels Averroès diffère des autres philosophes de sa nation, prouvent que les œuvres du Commentateur lui étaient bien connues[2]. Mais combien cette métaphysique amoureuse, inspirée par l'école florentine, est éloignée de la forme et de l'esprit du péripatétisme! Le rôle philosophique des juifs, si brillant au moyen âge, finit sur le seuil des temps modernes. Les hommes illustres que le judaïsme fournira désormais à l'histoire de la philosophie puiseront leur inspiration, non dans la tradition d'une philosophie na-

[1] Wolf, I, 806.—Hottinger, *Bibl. orient.* p. 22-23.
[2] Cf. Munk, *Mélanges*, p. 522 et suiv.

tionale, mais dans l'esprit moderne lui-même. Sans doute, sous les plus beaux de ces caractères, Spinoza, Mendelssohn, le juif se sent encore : le premier acte d'adoration étant le plus profond, on revient toujours, quoi que l'on fasse et quelques transformations que l'on subisse, à la religion sous laquelle on a d'abord senti l'idéal. Que Spinoza, comme on l'a prétendu, ait puisé son système dans la lecture des rabbins et de la Cabbale, c'est trop dire assurément[1]. Mais qu'il ait porté jusque dans ses spéculations cartésiennes une réminiscence de ses premières études, rien n'est plus évident pour un lecteur tant soit peu initié à l'histoire de la philosophie rabbinique au moyen âge. Rechercher si Averroès peut revendiquer quelque chose dans le système du penseur d'Amsterdam, ce serait dépasser la limite où doit s'arrêter, dans les questions de filiation de systèmes, une juste curiosité : ce serait vouloir retrouver la trace du ruisseau quand il s'est perdu dans la prairie.

[1] Voy. les deux ouvrages de J.-G. Wachter : *Der Spinozismus im Judenthum* (Amsterdam, 1699, in-8°) et *Elucidarius cabbalisticus* (Rome, 1706, in 8°). Cf. Wolf, *Bibl. hebr.* t. II, p. 1235. — Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz* (Paris, 1854).

CHAPITRE II

L'AVERROÏSME DANS LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

§ I

L'introduction des textes arabes dans les études occidentales divise l'histoire scientifique et philosophique du moyen âge en deux époques parfaitement distinctes. Dans la première, l'esprit humain n'a, pour satisfaire sa curiosité, que les maigres débris de l'enseignement des écoles romaines, entassés dans les compilations de Martien Capella, de Bède, d'Isidore, et dans quelques traités techniques, que leur caractère usuel sauva de l'oubli. Dans la seconde, c'est encore la science antique qui revient à l'Occident, mais plus complète cette fois, dans les commentaires arabes ou les ouvrages originaux de la science grecque, auxquels les Romains avaient préféré des abrégés. La médecine, d'abord réduite à Cœlius Aurelianus, à la compilation de Gariopontus, retrouve Hippocrate et Galien. L'astronomie, bornée à quelques traités d'Hygin ou de Bède, à quelques vers de Priscien, revient par Alfergan, Thabet ben-Corrah, Albumasar, à la précision de la science antique. L'arithmétique, limitée durant tant de siècles aux simples procédés de l'abaque ou de l'indigitation, s'enrichit de procédés nouveaux. La

philosophie, au lieu de quelques lambeaux de l'Organon, des Catégories apocryphes de saint Augustin, reçoit le corps complet de l'aristotélisme, c'est-à-dire l'encyclopédie des sciences antiques.

En général, les premiers ouvrages traduits de l'arabe ne furent pas des ouvrages philosophiques. La médecine, les mathématiques, l'astronomie, avaient tenté la curiosité de Constantin l'Africain, de Gerbert, d'Adélard de Bath, de Platon de Tivoli, avant que l'on songeât à demander des enseignements philosophiques à des mécréants comme Alfarabi et Avicenne. L'honneur de cette tentative nouvelle, qui devait avoir une influence si décisive sur les destinées de l'Europe, appartient à Raymond, archevêque de Tolède et grand chancelier de Castille de 1130 à 1150. Raymond forma autour de lui un collége de traducteurs, à la tête duquel on trouve l'archidiacre Dominique Gondisalvi (fils de Gonsalve). Des juifs, dont le plus connu est Jean Avendéath ou Jean de Séville, travaillaient sous ses ordres[1]. Ce premier essai porta principalement sur Avicenne. Gérard de Crémone et Alfred Morlay y ajoutèrent, quelques années plus tard, différents traités d'Alkindi et d'Alfarabi[2]. Ainsi dès la première moitié du XIIe siècle, des ouvrages fort importants de philosophie arabe était connus des Latins.

Un des phénomènes les plus singuliers de l'histoire littéraire du moyen âge, c'est l'activité du commerce

[1] Voy. l'excellente discussion de Jourdain sur ces trois personnages. *Recherches*, chap. III, § 7.

[2] *Ibid.* § 6 et 9.

intellectuel et la rapidité avec laquelle les livres se répandaient d'un bout à l'autre de l'Europe. La philosophie d'Abélard, de son vivant, avait pénétré jusqu'au fond de l'Italie. La poésie française des trouvères, en moins d'un siècle, comptait des traductions allemandes, suédoises, norwégiennes, islandaises, flamandes, hollandaises, bohêmes, italiennes, espagnoles. Tel ouvrage, composé à Maroc ou au Caire, était connu à Paris et à Cologne en moins de temps qu'il n'en faut de nos jours à un livre capital de l'Allemagne pour passer le Rhin.

Les juifs remplissaient dans ces relations un rôle essentiel, et dont on n'a pas tenu assez de compte dans l'histoire de la civilisation. Leur activité commerciale, leur facilité à apprendre les langues en faisaient les intermédiaires naturels entre les chrétiens et les musulmans [1]. Il faut lire l'Itinéraire de Benjamin de Tudèle [2] pour comprendre l'importance qu'ils avaient acquise sur le littoral de la Méditerranée depuis Barcelone jusqu'à Nice. Les princes et les seigneurs, qui avaient besoin de leur argent et de leurs connaissances médicales, les favorisaient; le peuple seul les avait en antipathie. Quant aux hommes désireux de s'instruire, ils n'éprouvaient au moyen âge aucun scrupule à se faire, en philosophie, les disciples de maîtres appartenant à d'autres religions. La science était quelque chose de neutre et de commun à tous.

Les relations de l'Europe avec les musulmans avaient lieu

[1] Dozy, *Recherches*, I, p. 478-79, note (1e édit.)
[2] P. 31 et suiv. (édit. Asher).

d'un côté par l'Espagne, et surtout par Tolède; de l'autre par la Sicile et le royaume de Naples. Le travail des traductions s'opérait sur ces deux points avec une égale ardeur et par des procédés semblables. Presque toujours un juif[1], souvent un musulman converti, dégrossissait l'ouvrage et appliquait le mot latin ou le mot vulgaire sur le mot arabe[2]. Un clerc présidait au travail, se chargeait de la latinité et donnait son nom à l'œuvre. Quelquefois pourtant le nom du secrétaire juif l'emportait. De là vient qu'une même traduction est souvent attribuée à des personnages différents. Au XIIe et au XIIIe siècle, les traductions se faisaient toujours directement de l'arabe. Ce ne fut que beaucoup plus tard qu'on se mit à traduire les philosophes arabes sur des versions hébraïques.

Le caractère de ces traductions est celui de toutes les traductions du moyen âge. « Le mot latin y couvre le mot arabe, de même que les pièces de l'échiquier s'appliquent sur les cases[3]. » La contexture de la phrase est plutôt arabe que latine. La plupart des termes techniques et les mots que le traducteur n'a pas compris sont transcrits de

[1] L'étude de la langue latine était à cette époque assez répandue chez les juifs (V. ci-dessus, p. 191). En 1280, Salomon ben-Adéreth de Barcelone écrit une lettre aux juifs des synagogues de Provence pour les réprimander de ce qu'ils étudiaient la langue latine au détriment de la loi (Pasini, I, p. 61-62).

[2] La Bibliothèque impériale possède (n°s 7317, 7321) plusieurs traductions latines venues de l'arabe par l'intermédiaire de l'espagnol.

[3] Jourdain, *Rech. sur les trad. lat. d'Arist.* p. 19.

la manière la plus grossière[1]. Le système des versions littérales se retrouve partout à l'enfance de la philosophie. L'Orient et le moyen âge n'ont guère conçu la traduction que comme un mécanisme superficiel où le traducteur, s'abritant derrière l'obscurité du texte, se décharge sur le lecteur du soin d'y trouver un sens.

L'histoire littéraire du moyen âge ne sera complète que lorsqu'on aura fait, d'après les manuscrits, la statistique des ouvrages arabes que lisaient les docteurs du XIIIe et du XIVe siècle. Il importe d'observer, en effet, que les citations qui sont faites d'un auteur arabe par les écrivains de cette époque ne sont pas une preuve qu'on en possédât la traduction, puisqu'on ne se faisait aucun scrupule de citer de seconde main. Ainsi je pense qu'Avempace et Abubacer (Ibn-Tofaïl) ne sont cités que d'après Averroès. Alkindi, Alfarabi, Avicébron, Kosta ben-Luca, Maimonide ne semblent guère avoir été lus qu'au XIIIe siècle. Au XIVe, Avicenne et surtout Averroès tiennent lieu de tous les autres; au XVe enfin, Averroès reste le seul interprète de la philosophie arabe.

[1] Les noms propres surtout, dépourvus en arabe de points diacritiques ou mal ponctués, devenaient entièrement méconnaissables. Ainsi Thalès devient *Belus;* Hipparque, *Abraxis;* φρενῖτις devient *carabitus*. Jorach, Semerion, Adelinus, Albrutalus, Loxus, auteurs cités par Albert le Grand, doivent le jour au même procédé.

§ II

Le premier introducteur d'Averroès chez les Latins paraît avoir été Michel Scot[1]. Ce fut un événement dans la fortune d'Aristote, au dire de Roger Bacon, que le moment où Michel Scot apparut, en 1230, avec de nouveaux ouvrages d'Aristote et de savants commentaires, *cum expositoribus sapientibus*[2]. Quels sont ces commentaires restés jusque-là inconnus aux Latins? Les manuscrits nous l'apprennent. Michel Scot y est expressément désigné comme traducteur de deux ouvrages d'Averroès : 1° du commentaire sur le *De Cœlo et Mundo*[3]; 2° du commentaire sur le Traité de l'âme[4]. La première de ces traduc-

[1] Parmi les ouvrages que s'attribue le prétendu chroniqueur espagnol Julianus Petri, se trouvent quelques traductions d'Averroès (Antonio, *Bibl. hisp. vetus*, t. II, p. 42, édit. Bayer). Le faussaire a été bien maladroit, car Averroès était à peine né à l'époque où l'on fait fleurir le pseudo-Julien.

[2] Tempore Michaelis Scoti, qui annis 1230 transactis apparuit, deferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et mathematicis, cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud Latinos. (*Opus Majus*, p. 36-37.)

[3] Sorbonne, 924, 950; Saint-Victor, 171; Navarre, 75; Bibl. Saint-Marc à Venise, cl. VI, cod. 52.

[4] Sorb. 932, 943; Saint-Victor, 171; ancien fonds, 6504. — On lit dans le manuscrit de Saint-Victor : « Incipit commentarius libri de anima Aristotelis philosophi, quem commentatus

tions est dédiée à Étienne de Provins[1], en ces termes : « Tibi, Stephane de Provino, hoc opus, quod ego Michael » Scotus dedi latinitati, ex dictis Aristotelis specialiter » commendo, et si aliquid Aristoteles incompletum dimisit » de constitutione mundana in hoc libro, recipies ejus » supplementum ex libro Alpetrangii, quem similiter dedi » latinitati, et es in eo exercitatus. » — Ces deux commentaires sont les seuls qui portent dans les manuscrits le nom de Michel Scot. Mais comme presque toujours on trouve à leur suite et dans un ordre donné les commentaires sur la Génération et la Corruption, sur les Météores, les paraphrases des *Parva Naturalia*[2] et le *De Substantia*

» est Averroes in græco (!), et Michael Scotus transtulit in la- » tinum. »

[1] M. Félix Bourquelot a retrouvé cet Étienne de Provins dans un doyen de Notre-Dame du Val, de Provins, qui figure en plusieurs chartes de 1211 à 1221, et est appelé par Thibaut, comte de Champagne, *dilectus clericus meus Stephanus de Provino* (*Proviniana,* dans la *Feuille de Provins*, 7 février, 1852). Peut-être faut-il identifier ce personnage avec Étienne de Reims (*Hist. litt. de la Fr.* t. XVII, p. 232), qui était né à Provins. Il est question d'Étienne de Provins dans divers actes de 1231 à 1233. Bibl. imp. Colb. 61, suite du *Reg. princ. Campan.* t. III, fol. 50 r°, 199 v°; Lettre de Grégoire IX, anni V, 9 kal. maii (1231 ou 1232); anni VII, kal. februarii; anni VII, 3 kal. martii (Coll. Laporte du Theil).

[2] Dans le n° 171 de Saint-Victor, la traduction de la paraphrase des *Parva Naturalia* est attribuée à un certain *Gerardus.* Ce ne peut être Gérard de Crémone, mort en 1187. Cette indication étant isolée, doit, ce semble, être tenue pour fautive.

Orbis, on est autorisé à attribuer également la traduction de ces ouvrages à Michel Scot. Dans les manuscrits 943 de Sorbonne et 75 de Navarre, aux traductions précitées se trouvent joints les commentaires sur la Physique et la Métaphysique. La traduction de ces ouvrages appartient-elle également à Michel Scot? On serait porté à le croire, puisque dans un fragment de Michel découvert par M. Hauréau, et dont nous parlerons bientôt, la doctrine de la Physique et de la Métaphysique est très-nettement exposée. M. Jourdain toutefois n'eût point dû faire intervenir comme des autorités, dans l'énumération des traductions de Michel Scot, les catalogues donnés par Bale et Pits[1]. Il est évident que ces deux auteurs ne fondent leurs assertions que sur le dépouillement d'un manuscrit semblable aux nos 924 et 950 de Sorbonne[2], et qu'ils n'ont eu d'autres raisons pour attribuer à Michel Scot les traductions des commentaires sur le traité de la Génération et de la Corruption, sur les *Parva Naturalia*, sur les Météores,

[1] Bale, *Script. ill. Maj. Brit.* (Bâle, 1557), p. 351. — Pits, *De rebus angl.* p. 374.—Cf. Niceron, *Mémoires*, t. XV, p. 95 et suiv.—Fabricius, *Bibl. med. et inf. latin.* t. V, p. 233.

[2] Et ce dépouillement ils l'ont fait avec beaucoup de négligence. Ainsi, au lieu de *commentum Averrois*, ils ont lu *contra Averroem*, leçon absurde, qui a fait croire à Brucker (III, 796) qu'il s'agissait d'une réfutation d'Averroès; au lieu de *de Provino*, ils ont lu *depromo*, etc. C'est à tort également que Jourdain a cru sur leur autorité que Michel n'avait traduit qu'un livre des *Météores*. Le ms. de Venise contient les quatre livres.

et du livre *De Substantia Orbis* que celles que nous avons nous-mêmes. Leur autorité ne correspond à aucun témoignage particulier, et tout se réduit à une conjecture tirée de la composition des manuscrits. Mais comme cette composition n'était presque jamais arbitraire au moyen âge, on est autorisé à regarder les manuscrits où se trouve la dédicace à Étienne de Provins comme nous représentant l'édition même donnée par Michel Scot et ces textes nouveaux qu'il introduisit, au dire de Roger Bacon, dans la philosophie scolastique vers l'an 1230.

Cette date indique sans doute le moment où les travaux de Michel arrivèrent à la connaissance du moine anglais. Il paraît certain du moins que Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès ont connu, avant ce temps, les ouvrages du commentateur. Une seule traduction de Michel Scot, celle d'Alpetrangi, porte une date, et cette date est l'an 1217. Les traductions d'Averroès durent être exécutées vers la même époque; car Michel Scot ne semble être resté à Tolède que peu d'années. Peut-être aussi l'ensemble de ces traductions composait-il l'envoi philosophique que Frédéric II adressa aux universités d'Italie, avec la célèbre circulaire qu'on lit dans le recueil de Pierre des Vignes. « Compilationes variæ quæ ab Aristotele aliis» que philosophis sub græcis arabicisque vocabulis anti» quitus editæ... nostris aliquando sensibus occurrerunt. »

Ce fut à Tolède que Michel Scot acheva les traductions qui lui donnèrent tant d'importance à son retour d'Espagne, et le firent si gracieusement accueillir à la cour des Hohenstaufen. Il eut pour auxiliaire en ce travail un juif

nommé André[1]. Roger Bacon, dans un moment de sévérité, l'accuse de plagiat et lui reproche d'avoir ignoré les langues et les sciences dont il est question dans ses écrits. Il est sûr que les Latins qui entreprenaient le voyage de Tolède ne se faisaient aucun scrupule de s'approprier le travail de leur secrétaire, et qu'au moyen âge, comme de nos jours, le nom du traducteur était souvent une fiction.

Michel Scot a, du reste, d'autres titres pour être appelé le fondateur de l'averroïsme, depuis que M. Hauréau[2] a découvert, dans le n° 841 de Sorbonne, des extraits qui paraissent appartenir à l'un de ses ouvrages les plus importants, lequel n'était connu jusqu'ici que par le sévère jugement qu'en porte Albert : « Fœda dicta inveniuntur » in libro illo qui dicitur *Quæstiones Nicolai Peripatetici.* » Consuevi dicere quod Nicolaus non fecit librum illum, » sed Michael Scotus qui in rei veritate nescivit naturas, » nec bene intellexit libros Aristotelis[3]. » Or, le fragment exhumé par M. Hauréau sous ce titre : *Hæc sunt extracta de libro Nicolai Peripatetici*, offre la plus frappante analogie avec une digression du commentaire sur le XIIe livre de la Métaphysique, digression qui forme souvent dans les manuscrits un opuscule séparé (voy. ci-dessus, p. 71), et dont les premiers mots sont : *Sermo de quæstionibus quas accepimus a Nicolao, et nos dicemus*

1 Probablement un juif converti, car *André* n'est pas un nom de juif judaïsant. — Cf. *Op. Tert.* apud Jebbi præf. p. 5.

2 *De la philosophie scolastique*, t. Ier, p. 470 et suiv.

3 Opp. t. II, p. 140.

in his secundum nostrum posse[1]. La doctrine qui y est exposée est d'ailleurs mise expressément sur le compte d'Averroès. « Omne cœlum est circulare, et omne circu- » lare est perfectum ; ergo omne cœlum est perfectum : » sed ullum perfectum indiget motu ; ergo ullum cœlum » indiget motu. Partes autem sui quum videant bona quæ » non habent, perpendentes se indigere illis bonis, in » motum prorumpunt, ut acquirant illa bona quæ non ha- » bent.... Ergo salus nostra est per quietem ; cœli finis » autem per motum partium ejus : *et hoc est quod dicit* » *Averozt.* » Michel Scot, par son rôle à la cour de Frédéric, où il représente d'une manière si originale l'esprit arabe, et par les accointances diaboliques que la légende lui supposa, ouvre en réalité cette série d'hommes mal pensants qui, depuis le XIIIe siècle jusqu'à Vanini, déguisèrent leur mécréance sous le nom d'Averroès. Peut-être les dures paroles de Roger Bacon et d'Albert, et la rigoureuse condamnation de Dante[2], tenaient-elles à la réprobation dont l'opinion frappait déjà ces allures suspectes. On verra bientôt comment tout ce mauvais esprit était un fruit de la cour des Hohenstaufen.

[1] Ces mots ont disparu dans les éditions imprimées. Nous avons donné ci-dessus, p. 108 et suiv. l'analyse de cette digression importante.

[2] *Inf.* cant. XX, v. 115.

§ III

Un autre traducteur d'Averroès, Hermann l'Allemand[1], fut, comme Michel Scot, attaché à la maison de Hohenstaufen. Au chapitre XXV de l'*Opus Tertium*, dont M. Cousin a publié l'analyse[2], Roger Bacon le qualifie : *Hermannus Alemannus et translator Manfredi nuper a D. rege Carolo devicti.* En général, Hermann paraît s'être attaché aux textes aristotéliques les plus négligés, la Rhétorique, la Poétique, les Éthiques, la Politique, et comme pour ces ouvrages les abrégés arabes étaient plus répandus ou plus accessibles que le texte d'Aristote, ce fut à ces abrégés que Hermann s'adressa de préférence. Ainsi, comme équivalent de la Rhétorique, il traduit des gloses d'Alfarabi sur cet ouvrage, et comme équivalent de la Poétique, l'abrégé d'Averroès[3]. « Ayant essayé, dit-il, de mettre la main à la traduction de la Poétique, j'y trouvai tant de difficultés, à cause de la différence des mètres en grec et en arabe, que je désespérai d'en venir à bout. Je pris donc

[1] Jourdain, *Recherches*, chap. III, § 11.
[2] *Journal des savants*, 1848, p. 299, 348.
[3] Sorb. 1779, 1782.—Bibl. Chigi, à Rome. — Imprimé à Venise, 1481. Le moyen âge n'a connu la Poétique que par cette paraphrase.

l'édition d'Averroès, où cet auteur a mis tout ce qu'il a trouvé d'intelligible[1], et je l'ai rendue comme j'ai pu en latin. » Ces deux traductions sont datées de Tolède, 7 mars 1256. M. Jourdain n'a osé décider s'il s'agit de l'ère vulgaire ou de l'ère d'Espagne. Mais le passage de Roger Bacon, qui nous apprend que Hermann était au service de Manfred, ne laisse plus aucun doute à cet égard.

Dans le prologue des gloses d'Alfarabi, Hermann nous apprend qu'il avait aussi traduit les Éthiques sur un abrégé arabe, mais que son travail avait été rendu inutile par la traduction de Robert Grosse-Tête, faite sur le grec. Cet abrégé arabe n'était autre que le commentaire moyen d'Averroès. La bibliothèque Laurentienne possède un manuscrit de cette traduction, et on peut la lire dans toutes les éditions imprimées des œuvres du Commentateur. Dans une note finale, Hermann nous apprend qu'il termina ce travail dans la chapelle de la sainte Trinité de Tolède, le troisième jeudi de juin 1240[2]. On peut avoir des scrupules sur l'exactitude de cette date. On se rappelle, en effet, que la version de la Poétique est de 1256 ; Hermann serait donc resté seize ans à Tolède pour ne faire

1 Assumpsi ergo editionem Averod determinativam dicti operis Aristotelis, secundum quod ipse aliquid intelligibile elicere potuit ab ipso.

2 Bandini, *Catal. codd. Lat. Bibl. Laur.* t. III, p. 178. — Les éditions imprimées, celle de 1560 par exemple, portent MCCLX, au lieu de MCCXL. C'est évidemment une faute, puisque la version des Ethiques est antérieure à celle de la Poétique.

que deux ou trois traductions, ce qui paraît difficile à admettre.

La Bibliothèque impériale possède, sous les nos 1771 de Sorbonne et 610 de Saint-Germain, un court abrégé des dix livres des Éthiques en tête duquel on lit : *Incipit summa quorumdam Alexandrinorum, quam excerpserunt ex libro Aristotelis nominato Nicomachia, quam plures hominum Ethicam nominaverunt. Et transtulit eam ex arabico in latinum Hermannus Alemannus.* Cet abrégé est tout à fait distinct du commentaire moyen d'Averroès. Peut-être nous représente-t-il l'*Abrégé* d'Averroès qui n'est point arrivé jusqu'à nous. Bandini et M. Jourdain sont tombés, à propos de ces traductions de Hermann, dans quelques erreurs. Bandini, ne s'apercevant pas que le texte du manuscrit de Florence était celui du commentaire moyen d'Averroès, publia, comme inédit et sous le nom de Hermann, l'épilogue qu'Averroès a mis à la suite de ce commentaire. M. Jourdain reproduisit cet épilogue et l'erreur de Bandini. Dans la seconde édition de son livre, l'épilogue a été restitué à Averroès; mais, quelque bizarre qu'il dût paraître au nouvel éditeur de voir ainsi un épilogue d'Averroès séparé du reste de son commentaire, il ne sembla pas s'apercevoir que le texte qui se terminait par cet épilogue était le commentaire d'Averroès, souvent publié. Ce dont on a droit d'être plus surpris dans un ouvrage généralement consciencieux, ce sont les erreurs de M. Jourdain, en ce qui concerne les manuscrits de la Bibliothèque impériale. Et d'abord, M. Jourdain regarde comme identiques les versions des Éthiques conte-

nues dans les nos 1771, 1773, 1780 de Sorbonne. Or, le court abrégé renfermé dans le n° 1771, qui seul porte le nom de Hermann, n'a absolument aucune ressemblance avec les versions complètes des nos 1773, 1780. De plus, il suffisait de comparer les premières lignes de ces différents manuscrits avec les *incipit* donnés par Bandini, pour reconnaître : 1° que le manuscrit de Florence, qui porte le nom de Hermann, ne ressemble à aucun de ceux de Paris; 2° que les deux manuscrits de Florence, décrits par Bandini, l'un, t. III, p. 178, l'autre, t. III, p. 405, ne sont nullement identiques entre eux ; que le premier seul porte le nom de Hermann; que le second est semblable aux nos 1773, 1780 de Sorbonne; que, par conséquent, la date 1243, donnée par le second, et qui d'ailleurs est en contradiction avec la date 1240 donnée par le premier, ne s'applique pas à la traduction de Hermann. Ainsi, au lieu d'avoir cinq manuscrits de cette traduction, comme le suppose M. Jourdain, on n'en connaît réellement qu'un seul, qui est le manuscrit de la Laurentienne, décrit par Bandini, t. III, p. 178.

Hermann reconnaît lui-même, dans la préface des Gloses d'Alfarabi, qu'il n'eut qu'une part assez faible dans le travail de ses versions. Roger Bacon, qui, dans son *Opus Majus* et son *Opus Tertium*, critique souvent avec vivacité les traductions de Hermann[1], s'est emparé de ce passage : « Hermannus, dit-il, confessus est se magis

[1] *Opus Majus*, p. 21, 46, 59.—*Journal des Savants*, 1848 p. 299, 348 (art. de M. Cousin).

» adjutorem fuisse translationum quam translatorem, » quia Saracenicos tenuit secum in Hispania, qui fuerunt » in suis translationibus principales[1]. » Plusieurs indices témoignent que Hermann employa pour son travail des musulmans versés dans la connaissance de la langue savante. Ainsi la *nunnation* et les désinences casuelles sont scrupuleusement observées dans la transcription des noms propres : *Ibn-Rosdin*, *Aby-Nasrin*, *Abubekrin*, *Ducadatin*, *Sceifa addaulati*, *Abitaibi*, *Alkameitu*[2]. Le style, du reste, n'a fait qu'y gagner en barbarie ; en voici un spécimen : *Inuarikin terra alkanarnihy*, *stediei et baraki et castrum munitum destendedyn descenderunt adenkirati ubi descendit super eos aqua Euphratis veniens de Euetin*[3]. On comprend, d'après cela, que Roger Bacon ait tenu pour inintelligibles et non avenues les traductions de Hermann[4].

Ainsi, vers le milieu du XIIIe siècle, presque tous les ouvrages importants d'Averroès ont été traduits d'arabe

[1] *Opus tertium*, apud Jebbi præf. p. 5.

[2] P. 57 v°, 58, 61 v°, etc. (édit 1481).— La même particularité s'observe dans la traduction du commentaire sur le *De Cœlo* de Michel Scot : *Alfarcad, alfarkadin* (p. 175 v°, 176, édit. 1560).

[3] *Ibid.* p. 62.

[4] « Male translatus est, » dit-il en parlant de la Poétique, « nec potest sciri, nec adhuc in usu vulgi est, quia nuper venit ad Latinos et cum defectu translationis et squalore. » *Opus Majus*, p. 46. La traduction de Hermann, cependant, fut assez lue au moyen âge. Voy. ms. Bibl. imp. suppl franç. n° 4146, fol. 1, 171, 301.

en latin[1]. Seuls, les commentaires sur l'Organon et la *Destruction de la Destruction* ne paraissent pas avoir été connus des philosophes chrétiens du moyen âge. Il exista, il est vrai, une ancienne version latine de ce dernier écrit, faite en 1328 par le juif Calonyme, fils de Calonyme, fils de Meïr; mais cette traduction paraît avoir été peu lue[2]. Je ne crois pas qu'on puisse citer une seule citation de la *Destruction* avant le XVIe siècle.

Quant aux œuvres médicales d'Averroès, elles ne furent connues en général qu'après ses œuvres philosophiques. De tous les médecins du XIIIe siècle, dont M. Littré a donné la notice dans le tome XXI de l'*Histoire littéraire de la France*, Gilbert l'Anglais (vers 1250) est le seul qui cite Averroès[3], et encore est-il probable qu'il ne le connaissait que par ses œuvres philosophiques. Sprengel croit, il est vrai, que Gilbert a emprunté à Averroès sa théorie du cœur considéré comme source de la vie[4]. Mais cette doctrine n'est pas tellement propre à Averroès qu'on

[1] L'usage d'attribuer à Alphonse X les versions faites de l'arabe au moyen âge a porté les anciens critiques à lui faire honneur de celles d'Averroès. (Cf. J. Bruyerin Champier, préf. des *Collectanea*, p. 81, édit 1553.—Gassendi, *Exercit. parad. adv. Arist.* Opp. t. III, p. 1192.— Antonio, *Bibl. hisp. vetus*, t. II, p. 83, édit. Bayer.) Les travaux exécutés sous les ordres d'Alphonse furent purement astronomiques.

[2] Steinschneider, *Catal.* p. 50-51; Gosche, *Gazzali*, p. 268.

[3] *Hist. litt.* t. XXI, p. 399.

[4] Sprengel, *Hist. de la méd.* t. II, p. 453. — Albert le Grand (*De anim.* l, III, tr. I, c. 5) cite, sous le nom d'Averroès, un livre *De dispositionibus cordis*, qui nous est inconnu.

soit obligé de supposer que Gilbert avait lu le *Colliget*. Gérard de Berry, Gauthier, Alebrand de Florence, qui citent tous les autres Arabes, ne parlent pas d'Averroès[1].

Nous n'avons aucun renseignement sur la traduction du *Colliget*. Le manuscrit de l'Arsenal (Sciences et Arts, 61) porte : *Translatus de arabico in latinum*. Les mots arabes conservés dans le texte et une foule d'autres particularités, établissent d'ailleurs indubitablement que cette version fut faite de l'arabe et non de l'hébreu[2]. On peut la rapporter avec vraisemblance au milieu du XIIIe siècle. Le traité *De formatione corporis humani*, de Gilles de Rome (Paris, 1515), n'est formé, en grande partie, que d'extraits du *Colliget*. Il est remarquable pourtant que le *Colliget* n'est jamais cité dans le *Conciliator* de Pierre d'Abano, écrit en 1303, et où les citations des commentaires d'Averroès abondent à chaque page.

En 1284, Armengaud, fils de Blaise, médecin de Montpellier, traduit ou plutôt fait traduire de l'arabe le commentaire sur le poëme médical d'Avicenne[3]. Raymond

[1] *Hist. litt.* t. XXI, p. 405, 413, 416.

[2] Dans l'*explicit*, l'auteur est toujours appelé *Mehemeth Abenrosdin*. M. Hænel (*Catalogi*, col. 497) signale à Vendôme un manuscrit de médecine dont l'auteur est appelé *Mechemet ad Jurosdin;* c'est sans doute le *Colliget*.

[3] Tiraboschi (t. V, p. 87) regarde bien à tort Armengaud comme le premier traducteur d'Averroès.—Antonio (t. II, p. 400, éd. Bayer) place cette traduction en 1291 ; mais le manuscrit 6931 (anc. fonds) porte 1284. Comp. Rossi, *Codd.* II, p. 3 et suiv.

Martini avait déjà cité cet ouvrage, sous son titre arabe, dans le *Pugio fidei*[1]; mais Raymond possédait souvent des renseignements directs sur les ouvrages écrits en arabe et en hébreu. Une traduction ancienne du traité de la *Thériaque* se trouve dans un manuscrit de l'Arsenal (Sciences et arts, 61). Les *Canones de medicinis laxativis* furent traduits de l'hébreu, en 1304, comme nous l'apprend une note intéressante que j'extrais du n° 6949 (anc. fonds) : « Expliciunt articuli generales proficientes in medicinis » laxativis magni Abolys, id est Averoys, translati ex he- » bræo in latinum per magistrum Johannem de Planis de » Monte Regali, Albiensis diœcesis, apud Tholosam, anno » Domini M°CCC°IIII°; interprete magistro Mayno tunc » temporis judæo, et postea dicto Johanne, converso in » christianum, in expulsione Judæorum a regno Fran- » ciæ[2]. » La traduction des œuvres médicales d'Averroès est donc en grande partie l'œuvre de l'école de Montpellier. Le travail se fit, comme d'ordinaire, par l'intermédiaire des juifs. Des faits nombreux établissent les rapports de Montpellier avec les Sarrasins d'Espagne, l'importance que les juifs y avaient acquise et la part qu'ils eurent à la splendeur de cette grande école[3].

L'Abrégé de l'Almageste ne fut pas connu des Latins.

[1] P. 159 (Paris 1651). Cf. Steinschneider, p. 317 note.

[2] Il s'agit sans doute des édits de proscription qui se succédèrent en 1309 et 1311 (*Ordonnances des rois de Fr.* t. Ier, p. 470, 488).

[3] Jourdain, *Recherches*, p. 91-92.

M. Littré[1] a relevé d'importantes citations d'Averroès dans le traité d'Astronomie de Bernard de Verdun (vers 1300), surtout en ce qui concerne la théorie des épicycles. Mais ces matières sont souvent traitées dans les commentaires philosophiques, surtout dans les livres XI et XII de la Métaphysique.

§ IV

On vient de déterminer d'une manière approximative l'époque où furent faites les traductions latines d'Averroès. Il est beaucoup plus difficile de fixer le moment où l'influence de ces textes nouveaux s'exerce sur l'enseignement et les doctrines du moyen âge.

Pierre de Blois, continuateur de la chronique d'Ingulphe, exposant l'ordre suivi à l'école de Cambridge, vers 1109, s'exprime ainsi : *Ad horam vero primam, F. Terricus, acutissimus sophista, logicam Aristotelis juxta Porphyrii et Averrois isagogas et commenta adolescentioribus tradebat.* Launoy[2], du Boulay[3], l'Histoire littéraire de la France[4], ont copié ce passage sans remarquer l'interpolation évidente qu'il contient[5]. Averroès

[1] *Hist. litt. de la France*, t. XXI, p. 318-319.

[2] *De scholis celebrioribus*, p. 150.

[3] *Hist. Univ. Paris*, t. II, p. 28.

[4] T. IX, p. 107.

[5] Brucker (t. III, p. 678,) et M. Jourdain (p. 28-29) l'ont relevée.

n'était pas né en 1109 ! L'abbé Lebœuf[1], ajoutant les méprises aux méprises, a voulu qu'à Orléans comme à Cambridge, on enseignât au XIe siècle les *dialogues* (*sic*) d'Aristote selon Porphyre et Averroès, et que Jean de Salisbury se les soit fait transcrire en Normandie par les soins de Richard Lévêque, archidiacre de Coutances. Lebœuf a confondu avec le passage de Pierre de Blois une lettre de Jean de Salisbury, où celui-ci demande en effet à Richard des ouvrages d'Aristote, mais où, bien entendu, il n'est pas question d'Averroès[2].

La première apparition manifeste de la philosophie arabe dans le sein de la scolastique, a lieu au concile de Paris, en 1209. Le concile, après avoir condamné Amaury de Bène, David de Dinant et leurs disciples, ajoute : *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec* COMMENTA

[1] *Dissertation sur l'état des sciences en France, depuis la mort du roi Robert*, p. 78.

[2] Jourdain, p. 253.—Je relèverai à ce propos une inadvertance de M. Jourdain lui-même. On trouve dans les œuvres de Bède (t. II, col. 213 et suiv.) un recueil d'axiomes d'Aristote et d'autres philosophes, sous le titre de *Sententiæ ex Aristotele* ou *Authoritatum generalium aliquot philosophorum tabula*. M. Jourdain (p. 21) y trouvant des citations de la physique et de la Métaphysique, a cru devoir attribuer cette compilation à Boèce ou à Cassiodore. M. Barthélemy Saint-Hilaire, d'un autre côté, a conclu des citations de la Politique qui s'y trouvent que Bède connaissait la Politique. Or on trouve dans ce recueil des citations d'Averroès, désigné sous le nom de *Commentator ;* ce qui en recule la composition au XIVe siècle.

legantur Parisiis publice vel secreto[1]. Certes on peut être tenté de voir dans ces *Commenta* les commentaires par excellence, les seuls à proprement parler que le moyen âge ait désignés de ce nom, ceux d'Averroès. Mansi, M. Jourdain, M. Hauréau ont adopté cette opinion[2]. Il n'est pas impossible, il faut l'avouer, que les commentaires d'Averroès aient été traduits et étudiés dix ans après la mort de leur auteur. Toutefois comme Michel Scot, vers 1217, semble avoir été le premier introducteur de ces textes nouveaux, on croira difficilement qu'Averroès ait pu essuyer la condamnation du concile de 1209. Il faut d'ailleurs remarquer que la traduction d'Averroès est de plus d'un demi-siècle postérieure à celle des premiers textes de philosophie arabe, que par conséquent les textes traduits par Dominique Gondisalvi ont dû entrer dans les études avant ceux qui n'avaient encore ni recommandation ni célébrité. Ce qui reste indubitable, c'est que le concile de 1209 frappa l'Aristote arabe, traduit de l'arabe, expliqué par des Arabes.

Le statut de Robert de Courçon, en 1215, est un peu plus explicite : *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia, nec summa de iisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant aut Almarici*

[1] Apud Martène, *Thes. novus Anecd.* t. IV, p. 166. — Voy. la discussion de M. Hauréau sur la portée de ces mots *de naturali philosophia.* (*De la phil. scol.* t. Ier, p. 402-410).

[2] Mansi, *ad. Ann. eccl.* Baronii, t. Ier, p. 289 (Lucæ, 1757). — Jourdain, p. 193-194.—Hauréau, t. Ier, p. 409-410.

hæretici, aut Mauritii Hispani[1]. L'expression *summa de iisdem* conviendrait très-bien aux abrégés d'Avicenne. Mais quel est ce *Maurice Espagnol,* dont la doctrine est rapprochée du panthéisme de David et d'Amaury[2] ? Quand on a vu dans les manuscrits le nom d'Averroès, si étrangement défiguré, devenir d'une part *Mahuntius* (anc. fonds, n° 7052), *Menbutius* (anc. fonds, 6949), *Mauuicius* (Arsenal, sc. et arts, 61), de l'autre *Avenryz, Benriz, Beuriz*, etc., on n'a pas de peine à croire qu'il ait pu devenir *Mauritius*. Ce n'est là toutefois qu'une conjecture à laquelle il ne faudrait pas attribuer une trop grande probabilité. La bulle de Grégoire IX, de 1231, ne fait que renouveler avec moins de précision encore les condamnations de 1209 et 1215[3].

Ce qu'il y a de remarquable dans ces condamnations, c'est que la cause de l'aristotélisme arabe y est toujours identifiée à celle d'Amaury de Bène et de David de Dinant. Le passage souvent cité de Guillaume le Breton, continua-

[1] Du Boulay, *Hist. Univ. Paris*, t. III, p. 82.—Launoy, *De varia Arist. fortuna in Acad. Paris.* cap. IV.

[2] C'est contre toute vraisemblance qu'on a rapproché ce *Mauritius Hispanus* du dominicain Maurice, auteur des *Distinctiones ad prædicandum utiles.* Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.* t. III, p. 699.—Antonio, *Bibl. hisp. vet.* t. II, p. 373.—Fabricius, *Bibl. med. et inf. lat.* t. V, p. 57.

[3] Launoy, chap. VI. — Du Boulay, t. III, p. 142. — *L'histoire littéraire de la France* (t. XVI, p. 100-101) suppose qu'il s'agit expressément des Commentaires d'Averroès.

teur de Rigord[1], celui de Hugues, continuateur de Robert d'Auxerre, cité par Launoy[2], supposent la même connexité. Faut-il réellement supposer une influence arabe dans l'apparition des sectes hétérodoxes qui agitèrent l'école de Paris dans les dernières années du XII[e] siècle et les premières du XIII[e] ? On ne peut nier l'analogie du réalisme d'Amaury avec celui d'Avicébron. La doctrine de David de Dinant sur la matière première, dénuée de forme, servant de commun *substratum* à toutes choses, est bien celle du péripatétisme arabe. On peut croire que ces deux sectaires avaient entre les mains le livre *De Causis*, déjà connu d'Alain de Lille[3]. A cela près, Amaury et David ne me semblent qu'un reflet altéré des sectes hétérodoxes comprises sous le nom de Cathares. Quelques-unes de leurs doctrines ont une ressemblance frappante avec celles des hérétiques d'Orléans de 1022[4], que M. C. Schmidt rattache, sans hésiter, à l'église cathare[5]; d'autres ne sont que le pure joachimisme; d'autres enfin relèvent évidemment de Scot Érigène[6]. L'identité de tout le genre

[1] Apud dom Bouquet, t. XVII, p. 84.

[2] *De varia Arist. fort.* cap. I. — Cf. Jo. Fr. Buddeum, *De hæresibus ex phil. aristotelico-scholastica ortis*, in *Observat. Halensibus* (1700), t. I, p. 197 et sqq.

[3] Jourdain, p. 196-197.

[4] Lire surtout la relation de Césaire d'Heisterbach, dans Hauréau, t. I, p. 398. Voir ci-dessous, § XIII.

[5] *Hist. des Cathares ou Albigeois*, t. I[er], p. 28; t. II, p. 151, 287.

[6] Cf. Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 236. — Hauréau, t. I[er], p. 405.

humain en Dieu, le Saint-Esprit s'incarnant en chacun de nous, comme le Fils s'est incarné en Marie, Dieu principe matériel de toute chose, quoi de plus semblable aux théories du penseur hibernais ? Voilà plus qu'il n'en faut assurément pour se dispenser d'aller chercher chez les Arabes les antécédents d'Amaury et de David, surtout si l'on fait à l'originalité propre d'Amaury la part qu'elle mérite. Le réalisme, d'ailleurs, en affirmant que les individus d'une même espèce participent à une seule essence et que l'intellect en général existe réellement, devançait la théorie averroïstique de la raison universelle et de l'unité des âmes. Abélard avait aperçu cette conséquence, et il l'avait combattue dans ses Petites Gloses sur Porphyre par le même argument qu'on opposera plus tard à Averroès[1]. Gilbert de La Porrée niait expressément la personnalité humaine. L'exemple que choisissaient le plus volontiers les réalistes pour expliquer comment une même essence peut être commune à plusieurs individus, était celui de l'âme.

C'est dans Alexandre de Halès qu'il faut chercher la première trace tout à fait manifeste de l'influence arabe. Avicenne, Algazel sont cités fréquemment dans sa *Somme* comme des autorités philosophiques ; Averroès n'y figure encore que d'une manière peu caractérisée. Il est bien reconnu d'ailleurs que cette vaste composition est des dernières années d'Alexandre (de 1243 à 1245), et qu'elle ne fut achevée que vers 1252, après sa mort[2]. Alexandre

[1] Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 98.
[2] *Hist. litt. de la France*, t. XVIII, p. 316, 318.

par conséquent n'a dû lire Averroès que quand il était déjà vieux, et cette lecture ne semble pas avoir influé sur ses doctrines. Les questions relatives à l'intellect ne dépassent pas dans ses écrits les termes mêmes d'Aristote[1].

L'influence arabe est aussi très-sensible dans Robert de Lincoln. Roger Bacon le cite comme un des maîtres à qui il a entendu professer la théorie de l'intellect séparé de l'homme[2]; mais, pas plus qu'Alexandre de Halès, Robert ne paraît avoir connu Averroès à l'époque de sa première activité philosophique.

§ V

Guillaume d'Auvergne est le premier des scolastiques chez lequel on trouve une doctrine qui puisse porter le nom d'Averroès. Je n'ai trouvé qu'une seule fois dans ses œuvres le nom du Commentateur; mais l'averroïsme y est réfuté à chaque page, tantôt sous le nom d'Aristote, tantôt sous de très-vagues dénominations, comme *Expositores*[3], *sequaces Aristotelis*[4], *Aristoteles et sequaces ejus græci et arabes*[5], *qui famosiores fue-*

[1] *Summa theol.* pars II, quæst. 69, art. 3, p. 116 v. et sqq. (Venet. 1576.)

[2] Fragments de l'*Opus tertium*, publiés par M. Cousin. (*Journ. des Savants*, 1848, p. 347).

[3] Opp. t. I, p. 699, etc. (Edit. Aurel. 1674).

[4] *Ibid.* t. II, p. 205.

[5] *Ibid* p. 95.

runt Arabum in disciplinis Aristotelis[1], *Avicenna et alii qui in parte ista Aristoteli consenserunt*[2]. Guillaume met toujours dans une même catégorie les commentateurs grecs et arabes. En général, le XIIIe siècle regardait les Arabes comme des philosophes anciens, *philosophi antiqui*[3], par opposition aux *philosophi latini* ou philosophes scolastiques. Les notions les plus simples de chronologie étaient tellement méconnues qu'on semblait ignorer lequel d'Alexandre d'Aprodisias ou d'Averroès avait vécu avant l'autre.

Averroès, à l'époque de Guillaume d'Auvergne, n'était donc pas encore devenu le représentant des doctrines dangereuses du péripatétisme arabe ; mais ces doctrines étaient dès lors parfaitement connues des Latins, et comptaient de nombreux partisans[4]. Tandis qu'Aristote est combattu avec énergie, tandis qu'Avicenne est traité de blasphémateur[5], Averroès est cité par Guillaume comme un *très-*

[1] *Ibid.* t. I, p. 618.

[2] *Ibid.* 852, 53.

[3] Cette classification est surtout frappante dans le *Pugio fidei* de Raymond Martini, et dans le *Directorium Inquisitorum* de Nicolas Eymeric : « Antiqui philosophi sunt platonici, stoici, pythagorici, epicurei, Aristoteles et peripatetici, *Averroes*, Avicenna, Algazel, Alundus (Alkindi), Rabbi Moses. » (*Dir. Inq.* p. 174, Romæ, 1578.)

[4] Multi deglutiunt positiones istas, absque ulla investigatione discussionis et perscrutationis recipientes illas, et etiam consentientes illis, et pro certissimis eas habentes. (*De anima*, cap. VII, pars 3.)

[5] *De legibus*, Opp. t. I, p. 54.

noble philosophe, bien que déjà l'on abuse de son nom et que des disciples inconsidérés dénaturent ses opinions. « Debes autem, dit-il, circumspectus esse in disputando » cum hominibus, qui philosophi haberi volunt, et nec » ipsa rudimenta philosophiæ adhuc apprehenderunt. De » rudimentis enim philosophiæ est procul dubio ratio » materiæ et ratio formæ, et cum ipsa ratio materiæ posita » sit ab *Averroe, philosopho nobilissimo*, expediret ut » intentiones ejus et *aliorum qui tanquam duces phi-* » *losophiæ sequendi et imitandi sunt*, hujusmodi ho- » mines qui de rebus philosophicis tam inconsiderate » loqui præsumunt, apprehendissent prius ad certum et « liquidum[1]. »

Le *De Universo* semble présenter une autre citation d'Averroès; mais l'incertitude et la contradiction qu'on y remarque prouvent combien l'individualité philosophique du commentateur était encore peu arrêtée dans l'esprit des scolastiques. A la page 713 (Opp. t. I) du *De Universo*, Guillaume cite un passage du Commentaire d'*Abubacer* sur la Physique. Un peu plus loin (p. 801), le même passage se retrouve comme tiré du commentaire d'*Abumasar*. Or ni Abubacer (Ibn-Tofail), ni Abumasar n'ont composé de commentaire sur la Physique. Abubacer n'a d'ailleurs été connu des scolastiques que par les citations qu'Averroès en a faites. Il est donc bien probable que le passage cité par Guillaume appartient au commentaire d'Averroès lui-même.

[1] *De Univ*. Opp. t. I, p 851.

Il ne manque, du reste, dans les écrits de Guillaume que le nom d'Averroès, pour que Guillaume puisse être envisagé comme le premier et le plus ardent adversaire de l'averroïsme. La théorie de la première intelligence, créée immédiatement par Dieu, et créatrice de l'univers, est vivement réfutée sous le nom d'Algazel[1]. La sagesse engendrée de Dieu, le *logos teleios*, voilà le véritable intellect premier, que n'ont connu ni les Arabes, ni les Juifs, depuis qu'ils se sont faits les disciples des Arabes, mais qu'ont adoré Platon, Mercure Trismégiste et le théologien Avicébron, dont Guillaume, pour ce motif, fait un chrétien. L'éternité du monde est une damnable erreur d'Aristote et d'Avicenne[2]. Un moment elle semble attribuée à *Abubacer Sarracenus*[3]; mais évidemment Guillaume n'a pas vu qui il frappait sous ce nom.

Averroès n'est pas nommé davantage dans la longue argumentation de Guillaume contre la théorie averroïste par excellence, l'unité de l'intellect. Toute cette polémique est dirigée contre Aristote, ou contre ses disciples anonymes. « Debes scire quia eousque excæcati sunt, et » eousque intellectu deficientes, ut crederent unam ani- » mam mundi numero quiquid in mundo est animatum » animare, nec aliud esse secundum essentiam et veritatem » animam Socratis quam animam Platonis, sed aliam » animam, et hoc ex alietate animationis et animati[4]. »

[1] *De Univ.* Iª Iæ, cap. 24 et suiv. Iª IIæ, cap. 9, 23 et sqq.
[2] Iª IIæ, cap. 8 et 9.
[3] IIIª Iæ, cap. 18.
[4] *De Univ.* Opp. t. I, p. 801.

— « De intelligentiarum numero, dit-il ailleurs, Aristo- » teles non tam errasse quam etiam insanissime delirasse » videbitur evidenter[1]. » A la page suivante, la même doctrine est attribuée à Aristote, Alfarabi et autres; un peu plus loin[2], à Alfarabi, Avicenne et à ceux qui ont embrassé sur ce point l'opinion d'Aristote; ailleurs, on trouve qu'Aristote l'a imaginée pour échapper au monde archétype de Platon[3]. C'est donc bien réellement Aristote qui, dans la pensée de Guillaume, est responsable de la monstrueuse doctrine de l'unité de l'intellect. Et cette doctrine pourtant, il l'expose avec toutes les particularités qu'Averroès y a ajoutées, et dont on ne trouve aucune trace dans le *Traité de l'Ame*. Cette intelligence active est *la dernière* en noblesse des intelligences mondaines[4]; le bonheur de l'âme est dans son union avec elle[5]; toutes les âmes séparées du corps s'identifient et n'en font plus qu'une seule[6]; les âmes ne diffèrent que par le corps[7]; la seule différence des accidents fait la distinction numérique[8]. Les arguments que Guillaume oppose à cette doctrine sont ceux qu'Albert, saint Thomas et tous les adversaires d'Averroès répéteront à satiété. Elle détruit la personne, elle

1 *De Univ.* Opp. t. I, p. 816.
2 *Ibid.* p. 852-53.
3 *De Univ.* Ia IIæ, cap. 14.
4 *Ibid.* et *De anima*, Opp. t. II, p. 205 et sqq.
5 *De Univ.* Ia IIæ, cap. 20-22.
6 Ia IIæ, cap. 11.
Ia Iæ, cap. 25, 26.
De Univ. t. Ier, p. 802, 819, 859.

conduit à l'*imarmene*, au fatalisme[1]; elle rend inexplicables le progrès et la différence des intelligences individuelles. Il y a bien des règles générales de vérité qui s'imposent à tous les esprits; mais ces principes n'ont aucune réalité substantielle hors de l'esprit. Par une singulière inconséquence, Guillaume établit, dans son traité *De Anima*, que Dieu est la souveraine vérité, éclairant tous les hommes[2], et Roger Bacon a pu invoquer son témoignage contre ceux qui prétendent que l'intellect actif fait partie de l'âme humaine[3]. Mais Guillaume est un esprit timide et superficiel. Tout ce qui ressemble au panthéisme d'Amaury l'effraye; la Providence, la liberté, la création, la spiritualité de l'âme, l'immortalité sont toujours entendues par lui dans leur sens le plus étroit.

Non-seulement les doctrines d'Averroès étaient, à l'époque de Guillaume, introduites dans la scolastique; il semble que les impiétés qui devaient plus tard se couvrir de son nom commençaient déjà à se faire jour. Dans son traité de l'Immortalité de l'Âme, Guillaume nous apprend que ce dogme rencontrait plus d'un incrédule. Des esprits mal faits et mécontents de leur temps prétendaient que ce n'était là qu'une invention des princes

[1] *De Univ.* IIIa Iæ, cap. 21 et sqq.—Cf. *Ibid,* Ia IIæ, cap. 16, 17, 18, 40, 41; IIa IIæ, cap. 15.

[2] *De anima,* cap. 7. Cf. Javary, *Guilielmi Alverni psychologica doctrina,* p. 42-46.

[3] *Opus tert.* (*Journ. des sav.* 1848, p. 346, art. Cousin).

pour contenir leurs sujets[1]. Le XVIe siècle n'a eu aucune mauvaise pensée que le XIIIe n'ait eue avant lui.

§ VI

Bien qu'Averroès joue dans les écrits d'Albert le Grand un rôle plus caractérisé que dans ceux de Guillaume d'Auvergne, il n'y est point encore arrivé au rang principal qu'il doit occuper durant le second âge de la scolastique. Avicenne est le grand maître d'Albert. La forme de son commentaire est celle d'Avicenne; Avicenne est cité à chaque page de ses écrits, tandis qu'Averroès ne l'est qu'assez rarement, et parfois pour essuyer le reproche d'avoir osé contredire son maître[2]. Albert, toutefois, paraît avoir eu entre les mains tous les commentaires d'Averroès que le moyen âge a connus, excepté ceux de la Poétique et peut-être des Éthiques, qui furent traduits assez tard par Hermann. On peut croire que le commentaire sur la Métaphysique lui manquait également : en effet, on ne trouve que très-peu de citations d'Averroès dans sa Métaphysique. Or, Albert a coutume de fondre ans son texte tout ce qu'il a entre les mains.

1 Dum enim se vident fraudari præsentibus delectationibus, et alias non expectant, nullo modo suaderi poterit eis quod aliud sit honestatis persuasio quam imperatorum deceptio. Opp. t. I, p. 329.—Cf. *De anima*, cap. 6.

2 Averroes, cujus studium fuit semper contradicere patribus suis. (*Phys.* l. II, tr. I, cap. 10.)

Il faut que la doctrine de l'unité de l'intellect eût déjà pris bien de l'importance et groupé autour d'elle un grand nombre de partisans[1], pour qu'Albert, non content de l'avoir combattue à diverses reprises, se soit cru obligé d'y consacrer un traité spécial[2], que plus tard il inséra presque textuellement dans sa *Somme*[3]. Il nous apprend lui-même que ce fut à Rome, et par l'ordre du pape Alexandre IV (vers 1255), qu'il le composa[4]. La distinction de la théologie et de la philosophie reconnues comme deux autorités contradictoires, distinction qui, à toutes les époques, a caractérisé l'averroïsme, était déjà à l'ordre du jour[5], et Albert pour y condescendre s'oblige à résoudre le problème uniquement par syllogismes, en faisant abstraction de toute autorité révélée[6]. *Trente* arguments militent en faveur de ceux qui pensent que de toutes les âmes humaines il n'en reste qu'une seule après la mort Avec un scrupule et une impartialité tout à fait dignes

[1] Hic error in tantum invaluit quod plures habet defensores, et periculosus est nimis. (Opp. t. XVIII, p. 379-80.)

[2] *De unitate intellectus contra Averroistas.* Opp. t. V, p. 218 (édit. Jammy.)

[3] II pars, tr. XIII, quæst. 77, membr. 3. (Opp. t. XVIII).

[4] *Ibid.* p. 394.

[5] Quia defensores hujus hæresis dicunt quod secundum philosophiam est, licet fides aliud ponat secundum theologiam (*Ibid.* p. 380.)

[6] In hac disputatione nihil secundum legem nostram dicemus, sed omnia secundum philosophiam.... tantum ea accipientes quæ per syllogismum accipiunt demonstrationem. T. V, p. 218, 226.

d'éloges, Albert énumère l'un après l'autre ces trente arguments. Il pousse même la bonhomie jusqu'à imaginer des preuves à l'appui de la thèse qu'il combat, et à donner aux moyens de ses adversaires une force qu'ils n'avaient pas dans leurs propres écrits. Mais *trente-six* arguments non moins forts soutiennent la doctrine opposée; dès lors la chose est claire; l'immortalité individuelle a pour elle une majorité de six arguments. Il paraît cependant que l'averroïsme ne se tint pas pour battu par cette arithmétique. Nous retrouverons le vieil athlète sous les armes quand nous exposerons les luttes de l'averroïsme dans l'Université de Paris, vers l'an 1269.

Dans son opuscule *De natura et origine Animæ*[1], et dans son commentaire sur le IIIe livre de l'Ame (tr. II, cap. VII)[2], Albert revient encore sur cette controverse, et cette fois traite ses adversaires avec plus de sévérité. La théorie de l'intellect séparé, éclairant l'homme par irradiation, antérieur à l'individu et survivant à l'individu, lui paraît maintenant une erreur absurde et détestable[3]. L'intellect étant la forme de l'homme, si plusieurs individus participaient au même intellect, il s'ensuivrait que plusieurs individus de la même espèce participeraient à la

[1] Opp. t. V, f. 182.

[2] Cf. *Ibid.* tr. II, cap. 20; tr. III. cap. 11, sqq.—*Summa de creaturis*, l. II, tr. I, qu. 55, art. 3. —*Metaph.* l. XI, tr. I, cap. 9. —*Isagoge in De anima*, cap. 31 (Opp. t. XXI).—Cf. Hauréau, *Phil. scol.* t. II, p. 69 et suiv.

[3] Error omnino absurdus et pessimus et facile improbabilis (t. V, p. 202).

même forme, c'est-à-dire au même principe d'individuation, ce qui est absurde. L'intellect actif n'est donc pas distinct de l'âme, et on ne peut l'en séparer que par abstraction. La raison toutefois est universelle, et Albert s'élève avec force contre les *philosophes latins*, c'est-à-dire contre les scolastiques contemporains, qui, en exagérant le principe d'individualité, ont été jusqu'à admettre l'existence d'autant d'entendements qu'il y a d'êtres intelligents.

Il faut avouer que la doctrine d'Albert n'offre pas toujours cette fermeté, qui plus tard caractérisera l'école dominicaine. Parfois les doctrines arabes surprennent son orthodoxie. Sa doctrine de la création est chancelante; l'intellect apparaît parfois comme la source d'où émanent les intelligences[1]; l'influence des êtres supérieurs sur l'intelligence humaine est expressément reconnue. Dans les opuscules groupés au tome XXI de ses œuvres, et qui sont moins de son école[2], la philosophie arabe fait invasion de toutes parts. Au sein de l'intellect actif, l'intelligent et l'intelligible sont identiques. Dans l'intellect passif, au contraire, cette identité n'a lieu que quand l'intelligent se pense lui-même. L'agent tire les espèces de la matière, les rend simples et générales; ainsi préparées, les espèces meuvent et informent l'intellect possible. L'intellect agent

[1] Primum principium, indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens (*De causa et proc. univ.* tr. IV, I). Cf. Ritter, *Gesch. der. christ. Phil.* IV[e] part. p. 199, 234.

[2] Cf. Quétif et Echard, *Script. Ord. Præd.* t. I, p. 178.

s'unit au possible, comme la lumière au diaphane, et l'élève à la dignité d'intellect spéculatif. L'intellect spéculatif à son tour sert de degré à l'âme pour s'élever jusqu'à l'intellect acquis (*adeptus seu divinus*). Ce dernier terme est atteint quand l'intellect possible a reçu tous les intelligibles et s'est indissolublement attaché à l'intellect actif. L'homme alors est parfait, et en quelque sorte semblable à Dieu. Dans cet état, il agit divinement, et devient capable de tout savoir, ce qui est la souveraine félicité contemplative[1]. Bien que le curieux traité, d'où j'extrais ce passage, soit loin de représenter la pensée d'Albert, il prouve au moins combien le langage arabe et les doctrines les plus hasardées avaient pénétré dans l'école albertiste[2].

[1] *De apprehensione*, pars V (Opp. t. XXI). Possibilis speculativa recipiens cum eis lumen suscipit agentis, cui de die in diem fit similior; et quum acceperit possibilis omnia speculata seu intellecta, habet lumen agentis ut formam sibi adhærentem.. Ex possibili et agente compositus est intellectus adeptus, et divinus dicitur, et tunc homo perfectus est. Et fit per hunc intellectum homo Deo quodam modo similis, eo quod potest sic operari divina, et largiri sibi et aliis intellectus divinos, et accipere omnia intellecta quodam modo, et est hoc illud scire quod omnes appetunt, in quo felicitas consistit contemplativa,

[2] *Ibid.* part. VI, on lit une théorie psychologique de la prophétie, évidemment empruntée de confiance à un auteur arabe.

§ VII

Saint Thomas est à la fois le plus sérieux adversaire que la doctrine averroïste ait rencontré, et, on peut le dire sans paradoxe, le premier disciple du *Grand Commentateur*. Albert doit tout à Avicenne; saint Thomas, comme philosophe, doit presque tout à Averroès. Le plus important des emprunts qu'il lui a faits est sans contredit la forme même de ses écrits philosophiques.

Il faut se rappeler qu'Averroès est bien le créateur de la forme du *Grand Commentaire*. Avicenne et Albert, son imitateur, composent des traités sous le même titre et sur les mêmes sujets qu'Aristote, mais sans distinguer leur glose du texte du philosophe. Averroès et saint Thomas, au contraire, prennent membre par membre le texte aristotélique, et font subir à chaque phrase le travail de la plus patiente exégèse. Un seul des commentaires d'Albert, celui de la Politique, est composé suivant la méthode d'Averroès et de saint Thomas; mais on a les meilleures raisons pour lui contester cet ouvrage. Il faut reconnaître au moins que si ce commentaire est d'Albert, il le composa après les autres et après avoir vu ceux de saint Thomas.

Albert est un paraphraste; saint Thomas, au contraire, est un commentateur. C'est ce que Tolomé de Lucques a voulu dire quand il nous apprend que, sous le pontificat

d'Urbain IV, saint Thomas commentait à Rome la philosophie d'Aristote, *quodam singulari et novo modo tradendi*[1]. De qui saint Thomas a-t-il appris cette manière de commenter nouvelle et inconnue avant lui ? Je n'hésite pas à le dire : il l'a apprise du *commentateur* par excellence, d'Averroès.

Ainsi le double rôle d'Averroès parmi les philosophes scolastiques est déjà parfaitement caractérisé dans saint Thomas. C'est, d'une part, le grand interprète d'Aristote, autorisé et respecté comme un maître ; c'est, de l'autre, le fondateur d'une damnable doctrine, le représentant du matérialisme et de l'impiété, un hérésiarque. Guillaume de Tocco, l'auteur de la légende de saint Thomas, énumérant les hérésies vaincues par son maître, met en première ligne « celle d'Averroès, qui enseignait qu'il n'y a qu'un seul intellect ; erreur subversive du mérite des saints, car dès lors il n'y aurait plus de différence entre les hommes[2]. » Nous verrons bientôt le triomphe du docteur angélique sur cet infidèle devenir, sous l'inspiration dominicaine,

1 *Hist. eccl.* l. XXII, cap. 24, apud Muratori, *Script. rer. ital.* vol XI, col. 1153.

2 Bolland. *Acta SS. Martii*, t. Ier, p. 666.—Oudin, *De script. eccl.* t. III, p. 271. — « Mirum est, dit la biographie placée en » tête des œuvres de saint Thomas, quam graviter, quam co- » piose S. Thomas in illam vanissimam sententiam semper in- » veheretur. Captabat ubique tempora, quærebat occasiones » unde ipsam traheret in disputationem, pertractam vero tor- » quebat, exagitabat, monstrabatque non a christiana solum, sed » ab omni quoque alia, peripateticaque præcipue philosophia » dissentire. »

le thème favori des écoles de peinture de Pise et de Florence.

Saint Thomas, comme Guillaume d'Auvergne, comme Albert, mais avec plus d'élévation que le premier et plus de décision que le second, fait porter tout l'effort de sa polémique contre les propositions hétérodoxes du péripatétisme arabe : la matière première et indéterminée[1], la hiérarchie des premiers principes, le rôle intermédiaire de la première intelligence à la fois créée et créatrice[2], la négation de la providence[3], et surtout l'impossibilité de la création. Le commentaire du VIII[e] livre de la Physique est presque tout entier consacré à réfuter celui d'Averroès. A ce raisonnement qu'il prête au philosophe arabe, et qui, en effet, résume assez bien sa pensée : *Fieri est mutari; atqui mutari nequit nisi subjectum aliquod ; ergo fieri nequit nisi subjectum*, il répond en niant la majeure. La production universelle de l'être par Dieu n'est ni un mouvement ni un changement, mais une sorte d'émanation[4]. Aristote ne blesse pas la foi en établissant que tout mouvement a besoin d'un sujet mobile; cela est vrai dans

[1] *Summa*, I[a] quæst. 66, art 2.

[2] *Ibid.* I[a] q. 45, art. 5; q. 47, art. 1 ; q. 90, art. 1. — Opusc. xv, *De substantiis separatis*. (Opp. t. XVII, p. 86; ad calcem *Summæ contra gent.* édit. Roux-Lavergne, etc. t. I, p. 421 et suiv. Nemausi, 1853).

[3] Voir *Summa contra gent.* l. I, cap. 50, et le commentaire de François de Ferrare.

[4] Productio universalis entis a Deo non est motus nec mutatio sed est quædam simplex emanatio. In VIII Phys. lect. II. (Opp. t. I, p. 106, édit. Venet.)

l'état actuel de l'univers. Les anciens philosophes, qui ne considéraient que les changements particuliers et les phénomènes multiples, ne pouvaient envisager le devenir que comme une altération d'un sujet préexistant. Mais Platon et Aristote, qui sont arrivés à la connaissance du premier principe, ont pu concevoir dans l'univers autre chose que mouvement et mutation; car, au-dessus de l'action et de la réaction des causes secondes, ils ont aperçu l'unité de la cause première. Sans doute, Aristote s'est gravement trompé en soutenant l'éternité du temps et l'éternité du mouvement; mais rien n'autorisait Averroès à conclure de tels principes l'impossibilité de la création *ex nihilo* [1].

C'est surtout contre la théorie de l'unité de l'intellect que saint Thomas déploie toutes les ressources de sa dialectique. Non content d'y revenir sans cesse dans la *Somme théologique,* dans la *Somme contre les gentils,* dans le Commentaire sur le *Traité de l'Ame,* dans les *Quæstiones disputatæ de anima,* il a composé sur ce sujet l'un de ses opuscules les plus importants, le *De unitate intellectus, adversus Averroïstas*[2]. Nous rechercherons plus tard quels sont les adversaires que saint Thomas a en vue dans ce traité. Mais les formes de sa polémique

[1] *Ibid.*p. 107, 108.

[2] Opp. t. XVII, opusc. XVI; p. 471 et suiv. édit. Roux-Lavergne, etc.—L'opuscule XXVII, *De æternitate mundi, contra murmurantes* (p. 533 et suiv. édit. Roux-Lavergne) paraît dirigé contre les mêmes adversaires. Cf. C. Jourdain, *Phil. de S. Thomas d'Aquin* (Paris, 1858), I, p. 138 et suiv. 297 et suiv.

nous révèlent suffisamment qu'il en veut à une école organisée, prétendant représenter l'esprit véritable du péripatétisme contre les *philosophes latins*, c'est-à-dire contre les scolastiques orthodoxes, et s'attachant à Averroès comme à la plus haute autorité, supérieure même à celle de la foi[1]. Saint Thomas s'indigne de voir des chrétiens se faire ainsi les disciples d'un infidèle, et préférer à l'autorité de tous les philosophes celle d'un homme qui mérite moins le titre de péripatéticien que de corrupteur de la philosophie péripatétique[2]. Il essaye donc de le réfuter non par l'autorité des Latins, qui ne plaît point, dit-il, à tout le monde, mais par des arguments philosophiques empruntés seulement aux Grecs et aux Arabes. Ni Aristote, ni Alexandre d'Aphrodisias, ni Avicenne, ni Algazel, ni même Théophraste et Thémistius, dont Averroès altère la pensée, n'ont songé à cette doctrine étrange de l'unité de l'intellect. Tous ont regardé l'intellect comme individuel et propre à chaque homme. Et sans cela, que resterait-il de la personnalité humaine? La faculté intellectuelle ne serait-elle pas détruite, puisque l'homme ne serait in-

1 Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averroys videntes, pronuntiare præsumunt quod ipse dicit hoc sensisse omnes philosophos græcos et arabes, præter latinos. Est etiam majori admiratione vel etiam indignatione dignum quod aliquis christianum se profitens tam irreverenter de christiana fide loqui præsumpserit. (*Ibid.* p. 104 v°.)

2 Minus volunt cum cæteris peripateticis recte sapere quam cum Averroy aberrare, qui non tam fuit peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator. (*Ibid.*)

telligent qu'au moment où son intelligence est mise en acte?

Pour Averroès, le principe d'individuation est la forme; pour saint Thomas, c'est la matière. Si l'individuation vient de la forme, la forme étant la même chez tous les êtres de la même espèce, le réalisme et l'averroïsme ont gain de cause. Albert avait déjà proposé de transporter à la matière le principe d'individuation. Mais saint Thomas le premier fixa sur ce point la théorie dominicaine[1]. La même forme convient à plusieurs; mais la matière n'appartient qu'à un seul. Donc c'est la matière qui fait le nombre des êtres; non pas la matière indéterminée qui est la même chez plusieurs, mais la matière délimitée, le *quantum* individuel. Telle est du moins l'explication donnée à la pensée de saint Thomas par Gilles de Rome, et restée traditionnelle dans l'école thomiste.

Certes, l'argumentation de saint Thomas est sans réplique, quand il défend contre les averroïstes la personnalité humaine[2]. La raison dit : *Je*, comme les autres facultés, et tout système qui ne peut expliquer l'individuation et par conséquent la multiplicité de la raison en-

[1] Voy. surtout l'opuscule XXIX (Opp. t. XVII; p. 417 et suiv. édit. Roux-Lavergne), *De principio individuationis; — Summa contra gentiles*, l. II, cap. 73 sqq.—*Summa theol.* Iª quæst. 76, art. 2. Consulter l'excellente discussion de M. Hauréau sur ce point faible de la philosophie thomiste, t. II, p. 115 et suiv. et C. Jourdain, *Philos. de S. Thomas d'Aquin*, I, p. 271 et suiv. II, 42, 47, 64, 85, 88, 378 et suiv.

[2] Jourdain, *op. cit.* II, p. 98 et suiv. M. Jourdain exagère, selon moi, la valeur de l'argumentation thomiste.

visagée dans le sujet, accuse par là même son insuffisance. Mais l'école thomiste tomba dans une exagération tout aussi dangereuse en attribuant à la matière le pouvoir de déterminer l'individu. Aux yeux d'une philosophie plus complète, et aux yeux d'Aristote lui-même, l'individualité résulte de l'union de la matière et de la forme : un être est créé à l'heure où la substance indéfinie entre dans une des mille formes possibles, et devient par cette détermination susceptible d'un nom. L'école orthodoxe ne répondit jamais d'une manière satisfaisante à cette objection des Averroïstes : s'il y a un intellect pour chaque homme, il y a donc plusieurs intellects; il y en a un certain nombre déterminé, ni plus ni moins. L'hypothèse des scolastiques sur l'origine de l'âme : *creando infunditur, infundendo creatur*, autorisait cette subtilité. Si, à un moment donné, vers le quarantième jour après la conception, comme ils disaient, Dieu crée une âme pour informer le corps, il se crée donc sans cesse des âmes; le nombre s'en augmente indéfiniment. De telles difficultés étaient la conséquence du système qui envisage l'homme comme un composé binaire de deux substances; il fallait une notion de l'unité humaine plus explicite que ne l'avait le moyen âge, pour arriver à voir que la conscience se fait, comme tout le reste, sans création spéciale, par le développement régulier des lois divines de l'univers.

Ne peut-on même pas reprocher à saint Thomas d'avoir, par une réaction exagérée contre l'averroïsme, porté atteinte au caractère absolu et universel de la raison? Après avoir reconnu que l'homme participe à l'intellect

actif comme à une illumination extérieure, il se demande si cet intellect est le même pour tous [1]. Et pour qu'il ne reste aucune équivoque sur la gravité de la question qu'il agite, écoutons l'argument qu'il prête à ses adversaires et auquel il essaye de répondre : « Omnes homines conve-» niunt in primis conceptionibus intellectus; *his autem* » *assentiunt per intellectum agentem.* Ergo conveniunt » omnes in uno intellectu agente. » Eh bien ! à la question aussi nettement posée, il répond négativement, et par un argument dont on a lieu d'être surpris : « Intel-» lectus agens est sicut lumen. *Non autem est idem lu-* » *men in diversis illuminatis.* Ergo non est idem intellec-» tus agens. » Il ne semble pas toutefois que saint Thomas ait aperçu les graves conséquences d'une telle solution. Car se posant à lui-même cette question : « Utrum homo possit alium docere? » il critique avec la plus parfaite justesse l'opinion d'Averroès. Sans doute, dit-il, à n'envisager que l'unité de l'objet, la science est la même dans le maître et le disciple; mais le fait subjectif de la connaissance se diversifie avec les sujets [2].

Saint Thomas ne se montre pas moins opposé à Averroès sur la question de l'union avec l'intellect actif [3], et de la perception des substances séparées. « Averroès, dit-

[1] *Summa*, Iª, quæst. 79, art. 2 et suiv.

[2] *Summa*, Iª, quæst. 127, art. 1.

[3] Le mot *ittisâl*, qui désigne en arabe l'union de l'âme avec l'intellect actif, est rendu dans saint Thomas par *continuatio*, conformément au sens de la racine arabe, qui signifie *être contigu*.

il, suppose qu'au terme de cette vie l'homme peut arriver à comprendre les substances séparées par son union avec l'intellect actif, lequel étant séparé perçoit naturellement les substances séparées; en sorte qu'uni à nous, il nous les fait comprendre, de même que l'intellect possible, en s'unissant à nous, nous fait comprendre les choses matérielles. Cette union avec l'intellect actif s'opère par la perception des intelligibles. Plus on perçoit d'intelligibles, plus on approche de cette union. Si l'on arrive à percevoir tous les intelligibles, l'union est parfaite, et alors, par l'intellect actif, on arrive à connaître toutes les choses matérielles et immatérielles, ce qui est le souverain bonheur [1].» A cette théorie d'Averroès, saint Thomas oppose le principe péripatétique : Nous ne comprenons rien sans image; or, les substances séparées ne peuvent être comprises par une image corporelle. Peut-on du moins arriver à la connaissance suprême par des abstractions successives, comme l'a supposé Avempace, en subtilisant de plus en plus les données de la sensation [2]? Non encore; car l'image, quelque épurée qu'elle soit, ne saurait arriver à représenter une substance séparée. L'orthodoxie de l'école thomiste devait s'effrayer d'une proposition aussi absolue. En effet, dans la troisième partie de la *Somme* [3], qui n'est pas du docteur angélique, mais qui a été recueillie par son disciple Pierre d'Auvergne de son commentaire sur le

[1] *Summa*, Iª, quæst. 88, art. 1.
[2] *Ibid.* art. 2.
[3] Quæst. 92, art. 1.

IVe livre des Sentences, on prouve, à l'aide de saint Denys l'Aréopagite, que l'intelligence humaine peut arriver à voir Dieu dans son essence. Et comment s'opère cette vision? Ce n'est ni par une quiddité que l'intellect séparerait de la substance, comme le veulent Alfarabi et Avempace, ni par une impression que la substance séparée produirait sur l'intellect, comme le veut Avicenne. C'est par l'union directe avec la substance elle-même, comme le veulent Averroès et Alexandre d'Aphrodisias. Dans cette union, la substance séparée joue à la fois le rôle de matière et de forme; elle est ce qui fait comprendre et ce que l'on comprend. *Quoi qu'il en soit des autres substances séparées*, continue l'écrivain thomiste, il faut admettre que la vision de l'essence divine s'opère comme il vient d'être dit. Quand l'intellect perçoit l'essence divine, cette essence est à l'intellect ce que la forme est à la matière, ce que la lumière est aux couleurs. Les substances matérielles ne peuvent ainsi devenir la forme de l'intellect; car la matière ne peut devenir la forme d'une autre substance. Mais cela est possible dès qu'il s'agit de l'être en qui tout est intelligible, et c'est pour cela que le maître des Sentences a dit que l'union de l'âme avec le corps est l'image de l'union de l'esprit avec Dieu. — On peut douter que saint Thomas eût poussé, comme son disciple, la tolérance jusqu'à accepter d'Averroès l'explication d'un dogme de théologie.

Les attaques contre Averroès semblent se lier, chez saint Thomas et dans l'école dominicaine, au désir de sauver, en une certaine mesure, l'orthodoxie du péripatétisme, en sacrifiant les interprètes et surtout les Arabes. De

là, cette perpétuelle attention à montrer qu'Aristote a cru à l'immortalité de l'âme[1] et aux autres dogmes de la religion naturelle. Du reste, à part quelques dures paroles dans le traité *De Unitate intellectus*, saint Thomas est loin de traiter Averroès en impie, et de témoigner contre lui cette rage que nous trouverons si caractérisée chez Raymond Lulle et Pétrarque. Pour saint Thomas, comme pour Dante, Averroès est un sage païen digne de pitié, mais non un blasphémateur digne d'exécration. Il lui doit trop pour le damner. Averroès d'ailleurs n'était pas encore devenu le porte-étendard de l'incrédulité, et n'avait pas pris place dans les *bolge* de l'Enfer.

§ VIII

Cette haine vigoureuse que l'école dominicaine a vouée aux doctrines arabes, on peut la suivre dans toute l'histoire de la scolastique. Les propositions que Raymond Martini, dans la première partie de son *Poignard*, attribue aux Maures, ne sont autre chose que les théories de la philosophie arabe, et en particulier d'Averroès, qu'il a prises pour la pure doctrine de l'islam. Les arguments de Raymond sont presque tous empruntés à Algazel[2];

[1] *Summa cont. gent.*, l. II, cap. 79-81.—*In I Phys.* lect. XII. — *In XII Metaph.* lect. III. — *Quodlib.* X, quæst. 5, art. 1.

[2] Raymond cite trois ouvrages d'Algazel, la *Ruina philosophorum*, une *Epistola ad amicum*, et l'ouvrage intitulé *Almonkid min addalel*, qui n'est autre que le traité publié par

car, dit-il, il est bien de réfuter les philosophes par un philosophe [1]. Il y a pour prouver l'éternité du monde sept raisons prises *ex parte Dei,* sept autres prises *ex parte creaturæ,* et quatre prises *ex parte factionis;* en tout dix-huit raisons. Mais ces dix-huit raisons sont renversées par dix-huit autres raisons d'égale force; la balance est donc jusqu'ici parfaitement égale. Une réserve de cinq raisons nouvelles vient à propos décider la victoire en faveur de la thèse de la nouveauté du monde. Mais ces cinq raisons ne sont pas tout à fait apodictiques, et, à vrai dire, la foi seule peut à cet égard donner la certitude[2]. La théorie de l'unité des âmes est traitée par Raymond avec moins de ménagements [3] : ce n'est point à Aristote, c'est à Platon qu'*Aben Rost* a emprunté cette extravagance[4]. Raymond réfute également, avec un grand appareil de dialectique, l'opinion qui cherche à limiter la Pro-

M. Schmœlders. — Raymond vécut au milieu des études juives de l'Aragon et de la Provence, et connut des ouvrages arabes qui n'arrivèrent point aux autres scolastiques. Comme il savait fort bien l'hébreu, il citait peut-être d'après les traductions hébraïques. Les transcriptions particulières du nom d'Averroès (*Aben Reschod, Aben Resched*) qu'on trouve dans ses écrits semblent même supposer qu'il avait travaillé sur les versions hébraïques du Commentateur.

[1] *Pugio fidei adversum Mauros et Judæos* (Paris, 1651), p. 167-169.

[2] Iª pars, cap. 6-12.

[3] *Ibid.* cap. 13 et 14.

[4] *Pugio*, p. 182. Quod quidem est phreneticorum deliramentis simillimum.

vidence et à enlever à Dieu la connaissance des choses intérieures (*vilia et mala*) [1].

Raymond Martini, comme saint Thomas, place le principe de la diversité individuelle, non dans le corps, mais dans la proportion, dans la relation réciproque de l'âme et du corps. Gilles de Lessines [2], Bernard de Trilia [3], Hervé Nedellec [4], combattirent avec non moins d'énergie pour la doctrine thomiste de l'individuation et contre l'unité de l'intellect. Les *Questions* de Bernard de Trilia sur l'âme ne sont qu'un long programme de questions arabes, toujours résolues en un sens opposé à celui des philosophes infidèles. Durand de Saint-Pourçain, quoique adversaire déclaré du thomisme, combat également la thèse averroïste, comme donnant la main au réalisme [5]. Henri de Gand lui-même, dissident au sein de l'école dominicaine, se montre fort opposé à la théorie de l'agent séparé communiquant la science à l'esprit humain, de la même manière que le cachet imprime son type sur la cire. L'intel-

[1] Iª pars, cap. 15-16, 25.

[2] Hauréau, *Phil. scol.* t. II, p. 251-52.

[3] *Hist. litt. de la Fr.* t. XX, p. 137.—Hauréau, t. II, p. 252 et suiv.

[4] Jourdain, *Philos. de S. Thomas d'Aquin*, II, 120 et suiv. —Jean de Baconthorp (*In II Sent.* Dist. 21, quæst. 1, art. 1) présente ainsi l'argument de Hervé : « Anima intellectiva est forma » substantialis hominis. Sed multiplicatis principiatis oportet » principia intrinseca multiplicari; igitur una anima intellec- » tiva non est in omnibus. »

[5] Hauréau, t. II, p. 412.

lect est une partie de nous-mêmes. La science est le résultat du travail et de l'expérience [1]. Dans sa Somme de théologie, dans ses *Quodlibeta*, il combat à diverses reprises l'intellect commun. Il nous apprend lui-même qu'il fit partie de l'assemblée de théologiens qui eut lieu chez l'évêque Tempier en 1277, et où fut condamné l'averroïsme[2].

Dante enfin, qui appartient à tant d'égards à l'école dominicaine, a cru devoir, comme tous les docteurs orthodoxes, porter son coup de lance à Averroès. Stace vient de lui exposer le mystère de la génération[3]. « Mais comment, ajoute-t-il, le fœtus d'animal devient-il homme? tu ne le vois pas encore; c'est ici le point qui a fait errer plus savant que toi[4]; — car, par sa doctrine, il sépara de l'âme l'intellect possible[5], parce qu'il ne le voyait point attaché à un organe. — Ouvre ton cœur à la vérité, et sache qu'aussitôt que l'articulation du cerveau est parfaite dans le fœtus, — le premier moteur se tourne joyeux vers ce chef-d'œuvre de la nature, et lui inspire un souffle nouveau plein de vertu, — qui attire en sa substance tout ce qu'il y trouve d'actif, et se crée une âme unique qui

[1] Hauréau, t. II, p. 274.

[2] *Quodl. aurea*, II, qu. 9. Cf. Jourdain, *op. cit.* II, p. 45-46.

[3] *Purgat.* cant. XXV, v. 61 et suiv.

[4] . . . . . . Quest' è tal punto
Che più savio di te già fece errante.

[5] M. Mamiani a remarqué avec raison qu'il faudrait plutôt *l'intellect actif*. *Saggi di philosophia civile*, publiés par G. Boccardo (Genova, 1852), p. 16. Mais Dante suivait ici Saint-Thomas (*De unit. intell.* init.)

vit, sent et se réfléchit elle-même. — Et pour que ces paroles te semblent moins étonnantes, regarde la chaleur du soleil qui se fait vin, jointe à l'humeur que distille la vigne. — Quand Lachésis n'a plus de lin, l'âme se détache de la chair, et emporte avec elle l'humain et le divin. — Les autres puissances deviennent alors comme muettes : la mémoire, l'intelligence, la volonté, au contraire, deviennent bien plus actives. »

Quel est ce philosophe que Dante reconnaît plus savant que lui? Benvenuto d'Imola [1] nous déclare qu'il s'agit d'Averroès, et en prend occasion de nous exposer dans tous ses détails, avec une remarquable lucidité, la théorie averroïstique de l'intellect, théorie fausse, ajoute-t-il, comme toutes celles du même philosophe, et qui justifie bien le nom de son auteur (AVEROYS *cioè* SENZA VERITA [2]).

[1] Bibl. imp. suppl. fr. nº 4146 (autrefois 7002³). C'est une traduction italienne du commentaire de Benvenuto faite par un Vénitien nommé Angioleto di Minoti (fol. 10), comme l'a montré M. Amari. C'est donc à tort que l'on a cru que Benvenuto n'avait commenté que l'*Enfer*. Voy. Colomb de Batines (*Bibliografia dantesca*, Prato, 1835, t. Ier, part. I et II, p. 588 note et 610), qui rectifie les assertions de Marsand (*I Mss. ital. della regia bibl. parigina*, t. Ier, p. 807). Voy. Append. III.

[2] Ms cité, f. 273. Jacopo della Lana connaît moins bien Averroès. Voici comment il en parle à propos du ch. IV de l'Enfer : « Questi fue grande maestro in medicina, et commentò tutta la » philosophya naturale ; vero è che in molti luoghi egli si parte » dalla sententia d'Aristotile, secundo l'uso dei moderni. » (Anc. fonds fr. nºˢ 7255, 7259, donné à tort par Marsand comme de Christophe Landino. Cf. Colomb de Batines, l. c.)

Ailleurs, Benvenuto croit encore trouver la trace d'une réprobation d'Averroès [1]. Dante, toutefois, comme toute l'école dominicaine, distingue dans Averroès le grand commentateur [2], l'interprète autorisé du philosophe, de l'auteur hétérodoxe d'un système dangereux. Le commentaire sur le traité de l'Ame est honorablement cité dans le *Convito* [3]. Dante l'avait peut-être étudié à la rue du Fouarre, sous Siger, et, reconnaissant comme il l'était pour ses maîtres, il a placé Averroès dans cette région honorable de l'enfer où il a mis avec regret les *hommes de grande valeur* que sa foi lui défendait de sauver.

Euclide geometra e Tolommeo,
Ippocrate, Avicenna e Galieno,
Averrois che 'l gran comento feo [4].

§ IX

Gilles de Rome mérite de figurer à la suite de Guillaume d'Auvergne, d'Albert et de saint Thomas parmi les

Purg. IV, init. (ms. cité, fol. 188) Benvenuto ne nomme pas Averroès; mais il laisse clairement entendre que le philosophe dont il sagit ici est le même que celui du ch. XXV. Les commentateurs plus modernes pensent, au contraire, que c'est à Platon que Dante fait allusion en cet endroit.

[2] *Fu un altro Aristotile.* (Benvenuto, ms. cité, f. 25.)

[3] Cf. Ozanam. *Dante*, p. 189.

[4] *Inf.* cant. IV, v. 142 et suiv.

adversaires les plus déclarés de l'averroïsme. Son traité *De Erroribus philosophorum* [1] n'est qu'une liste de propositions hérétiques tirées des philosophes arabes, Alkindi, Avicenne, Averroès, Maimonide. La doctrine d'Averroès est ici présentée sous un jour tout nouveau. Pour Gilles de Rome, Averroès est déjà le contempteur des trois religions, et le premier auteur de cette doctrine que toutes les religions sont fausses, bien qu'elles puissent être utiles. Son exposition des opinions d'Averroès est du reste conçue à un point de vue assez personnel. Gilles s'est contenté de lire la plume à la main le commentaire sur le XIIe livre de la Métaphysique, et de mettre bout à bout les propositions qu'il ne comprenait pas ou qui sonnaient mal à ses oreilles.

On trouve en outre parmi les œuvres de Gilles de Rome un grand nombre de traités dirigés spécialement contre chacune des erreurs averroïstiques : *De materia cœli, contra Averroem*. — *De intellectu possibili quæstio aurea contra Averoym* (Padoue, 1493, et Venise, 1500), etc.[2].

[1] M. Hauréau ayant trouvé ce traité sans nom d'auteur, dans le ms. 694 de Sorbonne, en a publié des fragments (*Phil. scol.* I, p. 363 et suiv.). J'ai depuis reconnu qu'il appartient à Gilles de Rome, qu'il a été imprimé sous son nom à Vienne en 1482, et inséré par Possevin dans sa *Bibliotheca selecta*, t. II, l. XII, cap. 34 sqq. Néanmoins l'édition primitive étant introuvable, et la reproduction de Possevin n'étant ni intégrale, ni conforme à notre manuscrit, je publierai d'après le manuscrit de la Sorbonne l'article relatif à Averroès. (Appendice II.)

[2] Cf. Ossinger, *Bibl. Augustinianorum* (Ingolstadt, 1768). —Hain, *Repert. bibliogr.* t. Ier, part. I, p. 15 et suiv.

Gilles a réuni ces différentes thèses dans ses *Quodlibeta.* L'article consacré dans ce recueil à la question de l'unité de l'intellect [1] a eu une certaine importance dans l'histoire de l'averroïsme, en ce qu'il a défrayé pendant longtemps ceux qui ont parlé de la vie et des doctrines d'Averroès. Leibnitz lui-même ne paraît avoir connu Averroès que par ce passage. Il cite presque textuellement le raisonnement que le théologien Augustin attribue ici au commentateur [2] : le monde étant éternel, s'il fallait attribuer à chaque homme un intellect individuel, il y aurait eu depuis l'origine un nombre infini d'intelligences ; et si l'on admettait que ces intelligences sont immortelles, on serait amené à *poser l'infini en acte,* ce qui implique contradiction. Tout en soutenant qu'Aristote a reconnu l'individualité de l'intellect, Gilles de Rome avoue qu'il n'a pas suffisamment prévu la difficulté. Après tout, il était homme ; il n'a peut-être pas aperçu toutes les conséquences qui sortaient de ses principes. Mais son commentateur Averroès, qui a vécu dans un siècle où la foi chrétienne était répandue, puisqu'on a vu ses fils à la cour de l'empereur Frédéric, aurait bien dû apercevoir l'inconvenance de cette doctrine [3]. Nous démontrerons plus tard

[1] Quodl. II, quæst. 20, p. 101-102. (Louvain, 1646.)

[2] Opp. t. I, p. 70 (édit. Dutens). Gerson a répété ce raisonnement (*Tract.* IX *Super Magnificat.* Opp. t. IV, p. 402. Antv. 1706). C'est également d'après Gilles de Rome qu'on a cité l'hyperbole d'Averroès : *Quod Aristoteles fuit regula in natura, in quo scilicet natura ostenderit suum posse.*

[3] Forte ista inconvenientia philosophus non prævidit. Ipse

que Gilles de Rome ou son interpolateur a recueilli un faux bruit, relativement au séjour des fils d'Averroès à la cour des Hohenstaufen.

Gilles ne repousse pas moins énergiquement la théorie de l'*union*, dans les termes où l'avait posée le commentateur [1]. L'homme ne saurait ici-bas comprendre les substances séparées. En effet, l'intellect ne peut dépasser les espèces sensibles. Or, il n'y a pas d'espèces pour les substances séparées. Nous sommes à leur égard comme l'aveugle à l'égard des couleurs, avec cette différence pourtant que nous savons qu'elles sont, tout en ignorant leur quiddité, et que nous pouvons en syllogiser, au lieu que l'aveugle, en tant qu'aveugle, ne connaît des couleurs ni l'existence ni la quiddité, et ne peut en syllogiser [2].

Gérard de Sienne, disciple de Gilles de Rome, continua l'attaque de son maître, et maintint durant la première

enim fuit homo, nec oportet quod prævíderit omnia inconvenientia quæ possent accidere ex positionibus suis; imo est valde probabile quod istud inconveniens non viderit de infinitate intellectuum. Nam commentator ejus Averroes (filii cujus dicuntur fuisse cum imperatore Frederico, qui temporibus nostris obiit, unde constat fuisse tempore quo fides christiana erat valde dilatata, et quo constat quod apud christianos esset solemnis mentio de statu animarum separatarum), Averrois, inquam, debuit videre hoc inconveniens. Et tamen ipse commentator fuit hujus opinionis assertor quod esset unus intellectus. Aristotelis vero temporibus non erat ea solemnis mentio de statu animarum separatarum. (Op. cit. p. 102.)

[1] Op. cit. p. 36.

[2] Quodl. I, quæst. 17, et quodl. III, quæst. 13

moitié du XIVe siècle les traditions anti-arabes de l'école augustine[1]. Le *Directorium Inquisitorum* de Nicolas Eymeric n'est de même, en ce qui concerne la philosophie arabe et spécialement Averroès, qu'une reproduction presque littérale du *De Erroribus philosophorum* de Gilles de Rome[2]. Eymeric ne se met guère en frais de métaphysique. La doctrine de l'unité des âmes est une hérésie; car il s'ensuivrait que l'âme damnée de Judas est identique à l'âme sainte de Pierre. Déjà l'Averroès véritable a complétement disparu derrière l'Averroès incrédule. Cet impie a nié la création, la providence, la révélation surnaturelle, la trinité, l'efficacité de la prière, de l'aumône, des litanies, l'immortalité, la résurrection, et il a placé le souverain bien dans la volupté.

§ X

Mais le héros de cette croisade contre l'averroïsme fut sans contredit Raymond Lulle. L'averroïsme était à ses yeux l'islamisme en philosophie; or la destruction de l'islamisme fut, on le sait, le rêve de toute sa vie. De 1310 à 1312 surtout le zèle de Lulle atteignit son paroxysme; on le retrouve à Paris, à Vienne, à Montpellier, à Gênes, à

[1] Fabricius, *Bibl. med. et inf. lat.* t. III, p. 43-44. (Édit. Mansi.)

[2] *Direct. Inq.* pars II, quæst. 4, p. 174 sqq. (Romæ, 1578.)

Naples, à Pise, poursuivi de cette idée fixe, réfutant Averroès et Mahomet par la combinaison des cercles magiques de son *Grand Art*. En 1311, au concile de Vienne, il adresse trois requêtes à Clément V : la création d'un nouvel ordre militaire pour la destruction de l'islamisme, la fondation de colléges pour l'étude de l'arabe, la condamnation d'Averroès et de ses partisans [1]. Raymond voulait la suppression absolue dans les écoles des œuvres du Commentateur, et que défense fût faite à tout chrétien de les lire [2]. Il ne semble pas que le concile ait pris en considération aucune de ces demandes [3].

Paris fut surtout le théâtre des exploits de Lulle contre les averroïstes [4]. Il a consigné dans une foule de petits traités, datés des années 1310 et 1312, les procès-verbaux de

[1] *Acta SS. Junii*, t. V, p. 668.

[2] *Ibid.* p. 673 et 677. Tertium ut *pestiferi Averrois* scripta in christianis gymnasiis doceri prohiberentur, cujus erroribus infinitis, quia moventur infirma pectora, deberent sacri theologi non solum fidei, verum et scientiæ armis obsistere.

[3] Les condamnations du concile de Vienne que M. Jourdain (*Phil. de S. Thomas d'Aquin*, II, 414-415) croit dirigées contre l'averroïsme l'étaient en réalité contre le joachimisme. (Labbe, *Conc.* t. XV, p. 42, 44.)

[4] *Act. SS.* vol. cit. p. 667, 672. Parisios rursus adiit, ubi et Artem suam denuo legit, et quamplurimos libros absolvit, præcipue contra Averroem, quibus docebat indignum esse christiano uti illius viri commentariis in Aristotelem. Nempe illos adversari catholicæ fidei, ac refertos esse impiissimis erroribus, qui juvenum mentes facile pervertebant, suoque judicio dignos esse illos ultricibus flammis.

ses disputes[1]. Le plus ingénieux, dit-on, de ces factums était celui qui avait pour titre: *De lamentatione duodecim principiorum Philosophiæ, contra Averroïstas,* daté de Paris, 1310, et dédié à Philippe le Bel. Raymond, conformément au goût du temps pour les allégories, y introduisait *dame Philosophie*, se plaignant des erreurs que les averroïstes débitaient en son nom, et surtout de cette damnable doctrine que certaines choses sont fausses selon la lumière naturelle, tandis qu'elles sont vraies selon la foi. *Philosophie* déclarait solennellement devant les *douze principes* que jamais elle n'avait eu si folle pensée. « Je ne suis, disait-elle, que l'humble servante de *Théologie*. Comment prétendre que je peux la contredire? Infortunée! où sont les savants pieux qui viendront à mon aide? » On cite plusieurs autres traités de Raymond également dirigés contre les averroïstes, et qui se trouvent pour la plupart inédits au couvent de Saint François de Majorque : un *Liber Natalis* ou *De Natali pueri Jesu*, dédié à Philippe le Bel, et mentionné par les biographes de Raymond comme un de ses libelles les plus énergiques contre Averroès ; — *Liber de reprobatione errorum Averrois;* — *Disputatio Raymundi et Averroistæ de quinque quæstionibus*. Inc. *Parisius fuit magna controversia...;* — *Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam de centum syllogismis circa mysterium Trinitatis* (Paris, février 1310). Inc. *Accidit quod Raymundista...;*

[1] *Ibid.* p. 668, 677 et suiv.—Antonio, t. II, p. 128, 129, 133, 134 (édit. Bayer). — Naudé, *Apologie*, p. 375 (Paris, 1625).

— *Liber de existentia et agentia Dei, contra Averroem* (Paris, 1311); — *De ente simpliciter per se, contra errores Averrois*, fait à l'époque du concile de Vienne; — *Ars theologiæ et philosophiæ mysticæ, contra Averroem*; — *Liber contra ponentes æternitatem mundi*; —*Liber de efficiente et effectu* (Paris, mai 1312). Inc. *Parisius Raymundus et Averroista disputabant...*;—*Liber utrum fidelis possit solvere et destruere omnes objectiones quas infideles possunt jacere contra sanctam fidem catholicam* (Paris, août 1311)...;—*Declaratio per modum dialogi, edita contra ducentas decem et octo opiniones erroneas aliquorum philosophorum, et damnatas ab episcopo Parisiensi* [1]. Son biographe mentionne même des *sermons* contre Averroès [2]. Il paraît que ce qui révoltait surtout Raymond Lulle dans les doctrines des averroïstes de Paris, c'était la distinction de la vérité théologique et de la vérité philosophique [3], distinction que nous verrons relevée avec tant de chaleur par l'averroïsme italien de la Renaissance, et qui fut, depuis le XIIIe jusqu'au XVIIe siècle, le plastron de l'incrédulité. Lulle

[1] Il s'agit des propositions condamnées en 1277, qui sont en effet au nombre de 218.

[2] *Acta SS. Jun.* t. V, p. 670.

[3] Raymundus errorem illum tolerare non poterat quo Averroistæ dicunt multa esse vera secundum fidem, quæ tamen falsa sunt secundum philosophiam.... dicentes fidem christianam quantum ad modum intelligendi fore *impossibilem*, sed eam veram esse quantum ad modum credendi, quum sint christianorum collegio applicati. (*Ibid.* p. 667 et 677.)

soutenait avec une décision qui ne manquait pas de hardiesse que si les dogmes chrétiens étaient absurdes aux yeux de la raison et impossibles à comprendre, il ne se pouvait faire qu'ils fussent vrais à un autre point de vue [1]. Le rationalisme le plus absolu et les extravagances du mysticisme se succédaient comme un mirage dans les hallucinations dialectiques de ce cerveau troublé.

§ XI

Ainsi les docteurs les plus respectés du XIIIe siècle sont d'accord pour combattre l'averroïsme, et les formes de leur polémique ne permettent pas de supposer que ce fût là pour eux une dispute oiseuse et sans adversaires. Il y avait évidemment, en présence de la scolastique orthodoxe, une école qui prétendait couvrir ses mauvaises doctrines de l'autorité du Commentateur. Mais où chercher cette école, dont aucun écrit n'est parvenu jusqu'à nous? J'espère démontrer que, sans abuser de la conjecture, on peut désigner comme les deux foyers de l'averroïsme, au XIIIe siècle, l'école franciscaine et surtout l'Université de Paris.

En général, l'école franciscaine nous apparaît comme beaucoup moins orthodoxe que l'école dominicaine. Sorti d'un mouvement populaire très-irrégulier, très-peu ec-

1 Si fides catholica intelligendi sit impossibilis, impossibile est quod sit vera. (*Ibid.*)

clésiastique, très-peu conforme aux idées de discipline et de hiérarchie, l'ordre de Saint-François ne perdit jamais le sentiment de son origine. Tandis que les dominicains, fidèles à la direction qu'ils recevaient de Rome, couraient le monde en vrais limiers de l'Église pour dépister les hérétiques et faire à l'hétérodoxie la rude guerre du syllogisme et du bûcher, la famille de Saint-François ne cessait de produire d'ardents esprits, qui maintenaient que la réforme franciscaine n'avait pas donné tous ses résultats; que cette réforme était supérieure au pape et aux dispenses de Rome; que l'apparition du séraphique François n'était ni plus ni moins que l'avénement d'un second christianisme et d'un second Christ, semblable en tout au premier, supérieur même par la pauvreté. De là ces mouvements démocratiques et communistes se rattachant presque tous à l'esprit franciscain, et ultérieurement au vieux levain du catharisme, du joachimisme et de l'Évangile éternel : tiers ordre de Saint-François, béguards, lollards, bizoques, *fraticelli*, frères spirituels, humiliés, pauvres de Lyon, exterminés par l'immuration et le bûcher des dominicains. De là cette longue série de hardis penseurs, presque tous fort hostiles à la cour de Rome, que l'ordre ne cessa de produire : frère Elie, Jean d'Olive, Duns Scot, Okkam, Marsile de Padoue, etc. La lutte acharnée qu'il fallait soutenir à tout prix contre le thomisme, n'était-elle pas déjà un commencement d'émancipation? Était-il bien sûr de s'attaquer à un docteur aussi autorisé, dont le système devenait de plus en plus celui de l'Église, et dont un pape, domini-

cain il est vrai, avait dit : *Tot fecit miracula quot scripsit articulos?*

Alexandre de Halès, le fondateur de l'école franciscaine, est le premier des scolastiques qui ait accepté et propagé l'influence de la philosophie arabe. Jean de la Rochelle, son successeur, suit les mêmes traditions et adopte pour son propre compte presque toute la psychologie d'Avicenne[1]. M. Hauréau a fait observer avec justesse que la plupart des propositions condamnées à Paris par Étienne Templier, en 1277, appartenaient à l'école franciscaine, et qu'elles avaient été empruntées par les disciples les plus audacieux d'Alexandre de Halès aux gloses, depuis longtemps mal famées, d'Avicenne et d'Averroès[2]. La même année, le dominicain Robert de Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, dans un concile tenu à Oxford, centre de l'école franciscaine, censurait des propositions presque identiques, et où l'influence d'Averroès ne saurait davantage être méconnue[3]. On peut donc croire que quelques-uns des philosophes contre lesquels Guillaume d'Auvergne, Albert, saint Thomas s'expriment avec tant de sévérité, appartenaient à l'ordre de Saint-François.

Un important passage de l'*Opus tertium*, publié par

[1] Voy. Hauréau, *Phil. scol.* t. Ier, p. 475 et suiv.

[2] *Ibid.* t. II, p. 215, 217.

[3] A la suite des *Sentences* de P. Lombard, et dans le ms. 331 de Sorb. et 33 de Montpellier. Quelques-unes de ces propositions se trouvent littéralement dans Averroès. Cf. II *De anima*, f. 53, édit. 1574.

M. Cousin, vient confirmer cette conjecture. La doctrine de l'intellect actif séparé de l'homme y est présentée comme traditionnelle dans l'école d'Oxford. « L'intellect actif est en première ligne Dieu lui-même, et en seconde ligne, les anges qui nous illuminent. Dieu est à l'âme ce que le soleil est aux yeux, et les anges, ce que sont les étoiles. Je ne dis pas ceci, ajoute Bacon, pour énoncer seulement mon opinion personnelle, mais pour combattre une des plus grandes erreurs qui soient en théologie et en philosophie. Les modernes (c'est-à-dire l'école dominicaine) disent que l'intellect qui agit sur nos âmes et les illumine fait partie de l'âme. Cela est faux et impossible, comme je l'ai montré par des autorités et des raisons convaincantes. Tous les philosophes de la génération passée, dont quelques-uns vivent encore, ont identifié l'intellect actif avec Dieu. Deux fois j'ai entendu le vénérable pontife de l'église de Paris, messire Guillaume d'Auvergne, devant l'Université rassemblée, réprouver ces novateurs, disputer avec eux, et leur démontrer, par les mêmes raisons que j'ai données, qu'ils étaient dans l'erreur. Messire Robert, évêque de Lincoln, et frère Adam de Marsh [1], les plus grands clercs du monde, et consommés en science divine et humaine, ainsi que les anciens de ce monastère, étaient du même avis. Quelques frères mineurs présomptueux ayant demandé à frère Adam, pour le tenter et pour se moquer de lui : Qu'est-ce que l'intellect actif ? il leur répondit : C'est le *corbeau d'Élie*, voulant dire par là que c'est Dieu ou

[1] Cf. *Opus majus*, p. 48, 64, etc.

un ange [1].» Dans l'*Opus majus*, Bacon, discutant la même question, adopte ouvertement l'opinion des maîtres arabes [2]. L'âme humaine est par elle-même incapable de science ; la philosophie est le résultat d'une illumination extérieure et divine. L'intellect actif, principe de cette illumination, n'est point une partie de l'âme, mais une substance séparée de l'âme, comme l'artisan l'est de la matière, la lumière des couleurs, le pilote du navire [3].

Le respect avec lequel Roger Bacon parle d'Averroès prouve également qu'il avait trouvé dans son ordre, sur le Commentateur, des traditions différentes de celles de l'école dominicaine. « Avicenne, dit-il, a le premier remis en lumière la philosophie d'Aristote, mais il a essuyé de rudes attaques de la part de ceux qui l'ont suivi. Averroès, le plus grand après lui, l'a contredit outre mesure. La philosophie d'Averroès, longtemps négligée, rejetée et

[1] *Opus tertium*, cap. 23 (*Journ. des Sav.* 1848, p. 346-47). — Ces détails ne se trouvent point dans l'*Opus majus*, tel que Jebb l'a publié. Mais ils se lisent en termes presque identiques dans une copie de cet ouvrage, que possède la Bibliothèque de Saint-Grégoire *in clivo Scauri* à Rome : « Nam, Universitate » Parisiensi convocata, bis vidi et audivi Ven. antistitem Gu- » lielmum, Parisiensem episcopum felicis memoriæ, coram om- » nibus pronuntiare quod intellectus agens non potest esse pars » animæ, et D. Robertus episcopus Lincolniensis, et frater » Adam de Marisco, *et hujus monasterii majores* hoc idem » firmaverunt. »

[2] Il nomme seulement Avicenne et Alfarabi, et ne désigne Averroès que par ces mots : *Expositores famosi et majores.*

[3] *Op. maj.* p. 26, 27.

réprouvée par les plus célèbres docteurs, obtient aujourd'hui le suffrage unanime des sages : peu à peu sa doctrine, assez digne d'estime en général, bien qu'on puisse la critiquer sur plusieurs points, a été appréciée[1]. » — « Après Avicenne, dit-il ailleurs, vint Averroès, homme d'une solide doctrine, qui corrigea les dires de ses prédécesseurs, et y ajouta beaucoup, quoique sur certains points il doive être corrigé, et sur beaucoup d'autres complété[2]. » Bacon cite expressément les commentaires sur la Physique[3], sur le traité de l'Ame[4], sur le traité du Ciel et du Monde[5]. Les traductions de Hermann l'Allemand paraissent aussi le préoccuper beaucoup. Peu initié aux disputes théologiques, et toujours indulgent pour quiconque lui apprend quelque chose, il ne voit pas le venin de ces ouvrages, et reproche à ses contemporains de s'en tenir à de vieux auteurs sans mérite, au lieu de profiter de ces secours nouveaux offerts à la philosophie[6].

La subtilité, la confusion de l'ordre logique et ontologique, le penchant à réaliser les abstractions, qui caractérisent l'école franciscaine, établissaient plus d'un lien de parenté entre cette école et la philosophie arabe. Le cha-

[1] *Ibid.* p. 13-14. Cf. *Journ. des Sav.* 1848, p. 229.

[2] *Ibid.* p. 37.

[3] *Ibid.* p. 12.

[4] *Ibid.* p. 36.

[5] *Ibid.* p. 27.—M. Arago (*Ann. du bur. des longit.* pour 1852, p. 449-450) a exposé l'opinion d'Averroès sur la scintillation des étoiles, d'après Roger Bacon.

[6] *Op. maj.* p. 21.

pitre général tenu à Assise, en 1295, se vit obligé de réprimer sévèrement le goût de la jeunesse de l'ordre pour les subtilités et les opinions *exotiques*[1]. Bien que plusieurs docteurs franciscains, Guillaume de Lamarre, Duns Scot, aient combattu l'averroïsme, et même reproché à saint Thomas d'y donner prise par sa théorie de l'individuation[2], le réalisme les entraînait forcément vers les thèses averroïstes. Dieu, dit saint Thomas, ne pouvait créer la matière sans la forme. Duns Scot déclare, au contraire, que la matière peut exister sans la forme, et que l'acte premier de toute génération est la matière informable, c'est-à-dire apte à recevoir toutes les formes, mais non informée. Cette matière unique et universelle est la même dans tous les êtres, comme le voulait Avicébron. Si Duns Scot s'éloigne d'Averroès sur des points de détail, comme sur la quiddité provenant de la forme, sur les trois dimensions essentielles à la matière avant l'adjonction de la forme, ces détails secondaires ne peuvent faire méconnaître l'identité de la thèse fondamentale : antériorité de la matière générique, à laquelle participent tous les êtres, par antithèse à la pure création de saint Thomas[3]. Pierre Auriol s'attira les anathèmes de l'école dominicaine pour une doctrine toute semblable[4].

Quant à la thèse de l'intellect séparé, Duns Scot la

[1] Cf. du Boulay, *Hist. Univ. Paris.* t. III, p. 511.

[2] Hauréau, *Phil. scol.* t. II, p. 231 et suiv.—Jourdain, *Phil. de S. Thomas d'Aquin*, t. II, p. 64 et suiv. 85 et suiv.

[3] Hauréau, p. 327, 338 et suiv.

[4] Bayle, art. *Aureolus*.

trouve si absurde, que l'auteur lui paraît digne d'être mis au ban du genre humain[1]. Cela devait être. Duns Scot pousse jusqu'à l'extrême la doctrine de la pluralité des âmes et la multiplication des entités psychologiques. Peu s'en faut que, comme Origène, il ne fasse errer les âmes dans l'espace pour y chercher des corps. Duns Scot et Okkam, en admettant qu'Aristote n'a pas cru à l'immortalité de l'âme, et que cette vérité ne peut se démontrer que par la révélation, préparaient, du reste, la voie à de dangereuses hardiesses[2]. Nous verrons, en effet, au XIVe siècle, l'averroïsme le plus décidé sortir des deux directions tracées par Duns Scot et Okkam[3].

L'école mystique elle-même, qui se rattache par tant de traits à l'école franciscaine, fait un assez grand usage de la psychologie arabe. Les mystiques allemands du XIVe siècle, maître Ekhart surtout, aiment à faire servir les hypothèses de l'intellect actif et passif à la démonstration de leurs théories d'union avec Dieu[4]. Dans un traité

[1] Nec breviter invenitur aliquis philosophus notabilis qui hoc dicat, licet ille maledictus Averroes, in fictione sua III[a] de Anima, quæ tamen non est intelligibilis nec sibi nec aliis, ponat.... Error pessimus, qui proprius est et solius Averrois, non tantum contra veritatem theologiæ, sed etiam contra veritatem philosophiæ, et per consequens talis errans esset a communitate hominum et naturali ratione utentium exterminandus. In IV Sent. dist. 43, quæst. 2. (Antverpiæ, 1620, t. II, p. 427, 431.)

[2] Hauréau, t. II, p. 365, 472.

[3] Patrizzi, *Discuss. perip.* t. Ier, l. XIII, p. 162 sqq. Brucker, t. VI, p. 622.

[4] Ritter, *Gesch. der Christ. Phil.* IVe part. p. 513-514

de cette école, composé en allemand au XIVe siècle, sur l'*intellect actif et possible* [1], Averroès (Arverios) et Aristote (Her Steotiles) sont cités comme de graves autorités.

§ XII

Mais c'est surtout à Garlande et dans la rue du Fouarre qu'il faut, ce me semble, chercher le foyer des erreurs averroïstiques si souvent condamnées dans le cours du XIIIe siècle[2]. Déjà, en 1240, Guillaume d'Auvergne, alors évêque de Paris, fait censurer plusieurs propositions empreintes d'arabisme, et qui paraissent extraites du livre *De Causis*[3]. En 1269, c'est l'averroïsme formellement exprimé que nous allons voir sous le coup de l'anathème[4].

[1] Publié dans B. J. Docen, *Miscellaneen zur Gesch. der teutschen Literatur* (Munich, 1809), p. 138 et suiv.

[2] Scimus enim quod temporibus nostris Parisiis diu fuit contradictum naturali philosophiæ et metaphysicæ Aristotelis, per Avicennæ et Averrois expositiones, et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati, et utentes eis per tempora satis longa. (*Opus majus*, p. 14.) Bacon écrivait ceci en 1267, par conséquent avant la condamnation de 1269, où l'averroïsme est, pour la première fois, nommément désigné.

[3] *Errores Parisiis condemnati*, ad calcem *Sentent.* Petri Lombardi et dans d'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, 186 et suiv. — *Bibl. Max. Patrum*, t. XXV, p. 329 sqq.

[4] Du Boulay, *His. Univ. Paris.* t. III, p. 397. — Crevier, *Hist. de l'Univ. de Paris*, t. II, p. 79. — *Bibl. Max. Patrum*, t. XXV, p. 351 et suiv.

Étienne Tempier, évêque de Paris, ayant rassemblé le conseil des maîtres en théologie, le mercredi avant la fête de Saint-Nicolas (6 décembre), condamna, de concert avec eux, treize propositions, qui ne sont presque toutes que les axiomes familiers de l'averroïsme : « Quod intellectus hominum est unus et idem numero. — Quod mundus est æternus. — Quod nunquam fuit primus homo. — Quod anima, quæ est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore. — Quod Deus non cognoscit singularia. — Quod humani actus non reguntur providentia divina. — Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali. »

Voilà les doctrines hardies qui s'agitaient à Paris au milieu du XIIIe siècle, et pour qu'aucun doute ne reste sur leur origine, quelques manuscrits nous présentent les censures d'Étienne Tempier jointes aux œuvres d'Averroès, comme le remède à côté du mal[1]. Toute condamnation dans l'histoire ecclésiastique suppose une erreur professée, de même que toute mesure de réforme suppose un relâchement. Il faut donc penser que, vers le milieu du XIIIe siècle, la foi de plusieurs fut ébranlée dans l'Université de Paris, et que les scandaleuses propositions de l'averroïsme trouvèrent de l'écho chez quelques maîtres. On peut même affirmer que les opuscules d'Albert et de saint Thomas *Contra Averroistas* étaient personnellement dirigés contre les professeurs de la rue du Fouarre, et con-

[1] Ainsi le nº 33 de la Bibliothèque de l'École de médecine de Montpellier.

coururent avec les condamnations de 1269[1]. Aucun doute n'est permis à cet égard, quand nous voyons un frère prêcheur de Paris, nommé Gilles, peut-être Gilles de Lessines, adresser vers cette époque au vieil Albert, retiré de la lutte, onze propositions averroïstes, professées par les maîtres de l'Université, et presque identiques à celles qui avaient été condamnées[2]. Albert écrit contre ces propositions un traité spécial, *Liber determinativus ad Parisienses*, maintenant perdu, mais que Pierre de Prusse, son biographe, avait entre les mains et dont il donne les premiers mots[3]. On ne peut douter également que le traité de saint Thomas *Contra Averroistas*, ne soit dirigé contre les mêmes adversaires. Guillaume de Tocco, son biographe, le dit expressément : « Quem errorem, dit-il en parlant de la doctrine de l'unité des âmes, quum essent

[1] Idem error Averrois iterum pullulavit Parisiis post mortem Alexandri papæ, ita ut magni doctores ibidem contra Averroistas frequentius disputarent : quorum disputatio per Alberti sententiam robur accepit, licet absens esset corpore. Petrus de Prussia, *Vita Alb. Magni*, p. 239. (Antv. 1621.) Cf. C. Jourdain, *Phil. de S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 139, 153, 307.

[2] Venerabili in Christo.... Articulos quos in scholis proponunt magistri Parisiis, qui in philosophia majores reputantur, vestræ Paternitati, tanquam vero intellectu illuminato, transmittere dignum duxi, ut *eos jam in multis congregationibus impugnatos*, vos otio vestri imperii terminetis. Primus est quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero, etc. (*Ibid.*)

[3] *Ibid.* 239-40, 293. Quétif et Echard, *Script. ord. Præd.* I, 179, 180, 372. — *Hist. litt. de la Fr.* t. XIX, p. 350.

scholares *Golardiæ* imitantes, *qui Averrois erant communiter sectantes*, poterat prædictus error plures inficere, quibus potuissent prædictum errorem sophisticis rationibus persuadere[1]. » Quétif et Échard font observer avec raison qu'il faut lire dans ce texte *Garlandiæ* au lieu de *Golardiæ*. Les mêmes bibliographes nous apprennent que l'opuscule de saint Thomas porte quelquefois pour titre *Contra Averroistas Parisienses*[2]. Une liste des livres du couvent de Sainte-Catherine, de Pise, presque contemporaine de saint Thomas, attribue au docteur angélique un *Liber contra Magistros Parisienses*[3]. Il est très-possible, à la vérité, que ce livre ne soit autre chose que l'un des écrits de circonstance que saint Thomas publia dans la lutte des Mendiants et de l'Université, par exemple l'*Opus contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, dirigé contre Guillaume de Saint-Amour, et qui se trouve parmi les Opuscules de saint Thomas immédiatement après le *Contra Averroistas*. Mais ce rapprochement même n'est-il pas significatif? N'est-il pas bien remarquable aussi que dans l'énumération des hérétiques terrassés par saint Thomas, Guillaume de Tocco place Guillaume de Saint-Amour immédiatement après Averroès[4]? Remarquons encore que saint Tho-

[1] *Acta SS. Martii*, t. Ier, p. 666.

[2] *Script. ord. Præd.* t. Ier, p. 334. Dans d'autres éditions, ce traité est intitulé: *Contra quemdam Averroistam*, ou, ce qui est plus singulier, *Contra quemdam militem in Golardia*.

[3] Archives de Vieusseux, t. VI, 2e part. p. 412.

[4] Pierre de Prusse, dans la vie d'Albert le Grand, rapproche

mas composa son traité *Contra Averroistas*, dans les dernières années de sa vie [1], par conséquent vers l'époque de la condamnation de l'averroïsme sous Tempier, vers l'époque aussi où Albert composa ses réponses à frère Gilles, contre les professeurs de Paris. Enfin les derniers mots du traité semblent un défi à l'adresse des galetas retentissants de la rue du Fouarre : « Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra hæc quæ scripsimus aliquid dicere, *non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare*, sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiæ consuletur. » L'*Opus contra pestiferam doctrinam*, qui est dirigé, personne ne le conteste, contre les maîtres de Paris[2], finit presque par les mêmes mots.

Le petit nombre d'ouvrages célèbres que nous a légués l'Université de Paris, au XIIIe siècle, ne permet pas de déterminer quels étaient les maîtres à qui s'adressait cette orgueilleuse menace. Ce Siger, qui *syllogisa d'impor-*

de même les *Willelmistes* des *Averroïstes*. P. 293. (Antverpiæ, 1621.)

[1] Contra quem errorem jampridem multa conscripsimus..., (Init. tract.)—Bernard de Rubeis suppose que ce traité fut écrit à Paris, après 1269, lorsque saint Thomas fut pour la seconde fois recteur de la maison de la rue Saint-Jacques. (Adnot. prævia in edit. Venet. 1787, 8o, t. XIX, p. 225.)

[2] *Hist. litt.* t. XXI p. 496-97.

tunes vérités, et que Dante, par reconnaissance sans doute pour les leçons qu'il avait reçues de lui, place dans le Paradis à côté d'Albert et de saint Thomas; ce Siger resté obscur, parce qu'il n'eut pas pour arriver à la renommée l'appui d'un ordre religieux, et que l'un de ses doctes héritiers devait tirer de l'oubli[1], n'est-il pas un des maîtres que l'opulence des Mendiants trouvait bon d'insulter dans leurs pauvres réduits? En effet, il cite souvent Averroès et Moïse Maimonide, et dans son traité *De Anima intellectiva*[2], les questions averroïstes sur la corruptibilité de l'âme, la multiplication du principe pensant avec les corps, sont très-nettement posées. Les dons de livres faits à l'Université de Paris, en 1271[3], par Siger et Géraud d'Abbeville, attestent, d'un autre côté, leur penchant pour l'arabisme. Le fonds de Sorbonne, qui représente les études courantes de l'Université de Paris au XIIIe et au XIVe siècle, renferme jusqu'à neuf manuscrits d'Averroès, tandis que les fonds de Saint-Victor et de Saint-Germain n'en possèdent qu'un ou deux. Quelques-uns de ces manuscrits portent les traces d'un usage journalier dans l'enseignement : ainsi le n° 942 contient des leçons extraites mot à mot du grand commentaire; à la fin du n° 943, on lit cette note du possesseur : *Commentaria ista constiterunt florenos XXX, pretio inæstimabilia, quum in eis veritas philosophiæ*

[1] *Hist. litt. de la Fr.* t. XXI, p. 96 et suiv. (Art. de M. Victor Le Clerc.)

[2] Sorb. n° 963, f. 53 v°.—*Hist. litt. de la Fr.* l. c. p. 123.

[3] *Ibid.* p. 477.

naturalis et philosophiæ primæ contineatur tota et perfecta.

Mais ce qui prouve mieux que tout le reste combien les doctrines averroïstes obtenaient de faveur auprès des maîtres de Paris, c'est qu'après les nombreuses condamnations dont elles avaient été l'objet, après l'avertissement donné en 1271 au recteur de l'Université et au procureur de la faculté des Arts de ne plus souffrir qu'on traitât dans les écoles les questions qui avaient déjà soulevé tant d'orages[1], nous les trouvons en 1277 agitant de nouveau l'Université et provoquant une condamnation plus explicite que les précédentes. Cette sentence fut encore rendue par Étienne Tempier, après une discussion très-vive qui eut lieu à l'évêché. Voici quelques-unes des propositions condamnées[2] : « Quod Deus non potest facere plures animas in numero. — Quod Deus nunquam plures creavit intelligentias quam modo creat. — Si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret inter hominem et asinum. — Quod intelligentia, animus vel anima separata nusquam est. — Quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset plures ejusdem speciei facere. — Quod intellectus est unus numero omnium, licet omnino separetur a corpore hoc, non tamen ab omni. — Quod motus cœli sunt

[1] Du Boulay, t. III, p. 398.

[2] On peut en voir la liste complète dans du Boulay (III, 433), dans la *Bibl. Max. Patr.* (l. c.), dans d'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, 177 et suiv. et à la suite des Sentences de Pierre Lombard.

propter animam intellectivam. — Anima separata non est alterabilis *secundum philosophiam*, licet *secundum fidem* alteretur. — Quod scientia magistri et discipuli est una numero. — Quod intellectus agens non est forma corporis humani. — Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis : quia quum illa diversitas non possit esse a parte corporum, oportet ut sit a parte intelligentiarum. Error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima Judæ. — Quod non fuit primus homo nec ultimus erit. — Quod mundus est æternus. — Quod impossibile est solvere rationes Philosophi de æternitate mundi. — Quod *naturalis* philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus : *fidelis* autem potest negare mundi æternitatem, quia nititur causis supernaturalibus. — Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium sit tenendum secundum fidem. — Quod corpora cœlestia moventur principio extrinseco, quod est anima. — Quod non contingit corpus corruptum redire unum numero, nec idem numero resurget. — Quod resurrectio futura non debet credi a philosopho, quia impossibilis est investigari per rationem. Error, quia philosophus debet captivare intellectum in obsequium fidei. ».

Mais voici des propositions plus étranges encore : « *Quod sermones theologi sunt fundati in fabulis.* — Quod nihil plus scitur propter scire theologiam. — Quod fabulæ et falsa sunt in lege christiana, *sicut et in aliis.* — Quod lex christiana impedit addiscere. — Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. — Quod non est ex-

cellentior status quam vacare philosophiæ. — Quod non est curandum de fide, si dicatur esse aliquid hæreticum.» On le voit, un pas immense a été accompli depuis 1259 et depuis saint Thomas. Il ne s'agit plus de quelque interprétation plus ou moins hardie de la pensée du philosophe : c'est la foi elle-même qui est ouvertement traitée de fable ; la religion chrétienne est une religion *comme les autres*, mêlée de fables, comme les autres. La grande tactique de l'averroïsme padouan, l'opposition de l'ordre philosophique et de l'ordre théologique, se dévoile avec ses fausses apparences de respect. « Ils prétendent, dit le synode, qu'il est des choses vraies selon la philosophie, quoiqu'elles ne le soient pas selon la foi, comme s'il y avait deux vérités contraires, et comme si, en opposition avec la vérité de l'Écriture, la vérité pouvait se trouver dans les livres de païens damnés, dont il est écrit : Je perdrai la sagesse des sages.» Jean XXI, par une bulle adressée à Tempier, lui ordonne de faire rechercher et punir les partisans de si dangereuses opinions. Il paraît cependant que l'erreur fut loin d'être étouffée ; car de 1310 à 1312, nous avons vu Raymond Lulle s'escrimant à Paris contre les averroïstes, et surtout contre le principe qui servait de couvert à toutes leurs hardiesses. Pétrarque voulant désigner les endroits où le péripatétisme averroïste est le plus en vogue, nomme en première ligne *Contentiosa Pariseos ac strepidulus Straminum vicus*[1].

[1] *De sui ipsius et mult. ignor.* Opp. t. II, p. 1051 édit. Henricpetri).

Sans doute on ne peut supposer que des doctrines aussi hardies fussent celles de l'Université de Paris tout entière. Ces propositions : *Quod nihil plus scitur propter scire theologiam; Quod lex christiana impedit addiscere; Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*, témoignent évidemment une réaction de l'esprit laïque contre les théologiens. Je suis donc porté à croire que les averroïstes de Paris étaient bien plutôt des maîtres ès arts que des maîtres en divinité. La Sorbonne en général était thomiste. Godefroy des Fontaines, l'un des docteurs les plus considérables de l'Université de Paris, rejette expressément la théorie averroïste sur l'individualité, et pousse plus loin que saint Thomas lui-même l'opposition contre le réalisme à l'école franciscaine[1]. Il est fort difficile, au milieu des querelles qui déchiraient à cette époque le monde philosophique, de saisir exactement la nuance des différents partis. Cette nuance même était-elle bien arrêtée? N'est-il pas des jours de chaos où les mots perdent leur signification primitive, où les amis ne se retrouvent plus, où les ennemis semblent se donner la main? Lorsque dans quelques siècles on écrira l'histoire des querelles du XIX[e], sera-t-il facile de distribuer les rôles, et de délimiter exactement les fractions diverses des camps divers? La seconde moitié du XIII[e] siècle fut pour l'Université de Paris une époque analogue[2]. Les Mendiants, forts de l'ap-

[1] Hauréau, *Phil. scol.* t. II, p. 290 et suiv.

[2] Pour saisir la portée réelle de ces débats, voir les savants articles de M. Le Clerc sur Siger de Brabant, Guillaume de Saint-Amour, Gérard ou Géraud d'Abbeville, et de M. Lajard sur Go-

pui de Rome (en six ou sept ans ils avaient obtenu jusqu'à quarante bulles d'Alexandre IV), et de la faveur d'un roi que leur reconnaissance a élevé si haut, les Mendiants réclamaient à grands cris la liberté, pour régner seuls. Leur effort perpétuel dans cette lutte tendait à faire passer l'Université pour hétérodoxe. Ce n'était à ce moment qu'un cliquetis de condamnations sur toute la surface du monde scolastique. L'averroïsme put être une arme puissante dans ce débat

Entre la gent saint Dominique
Et cels qui lisent de logique;

il put servir, comme tant de mots flexibles, si redoutables entre les mains de la calomnie, à rendre suspects ceux que l'on voulait perdre. Nous avons vu Guillaume de Tocco et Pierre de Prusse associer presque le courageux Guillaume de Saint-Amour, le *Malleus mendicantium*, à Averroès parmi les hérétiques écrasés par saint Thomas et Albert. Simon de Tournai n'expia pas moins chèrement le crime d'avoir défendu l'Université. Les Mendiants assouvirent leur haine sur ce malheureux. Selon Mathieu Paris, il devint muet et idiot, et ce ne fut qu'au bout de plusieurs années que, la colère de Dieu s'étant apaisée, il put apprendre de son fils, encore enfant, à balbutier le *Pater* et le *Credo*. Le récit de Thomas de Cantimpré est plus terrible encore : en pleine chaire, au moment où

defroi des Fontaines, dans le tome XXI de l'*Hist. litt. de la France*.

Simon venait de prononcer le blasphème des *Trois Imposteurs*, les yeux lui tournèrent, il se mit à rugir comme un bœuf et à se rouler dans un accès d'épilepsie; dès lors il oublia toute sa science, et vécut comme un animal, ne sachant prononcer d'autre nom que celui de sa concubine[1]. Voilà comment se vengeaient les Mendiants. Peut-être quelque accident naturel donna-t-il occasion à ces terribles histoires, dont on effrayait l'imagination des écoliers. Géraud d'Abbeville mourut paralytique et lépreux. Siger, que Dante vit dans l'éternelle lumière à côté des docteurs les plus vénérés, qu'est-il resté dans la tradition? un *infidèle*, un blasphémateur, un impie converti par une vision d'enfer et finissant par prendre le froc; autre manière de se venger qu'affectionnaient les frères[2]. Tous leurs ennemis se convertissaient à l'Ordre, ou mouraient avec les signes précurseurs de la damnation.

§ XIII

Les condamnations de 1277 nous montrent déjà les propositions averroïstes associées à l'incrédulité, et cette incrédulité est manifestement rattachée par Étienne Tempier à l'étude de la philosophie arabe[3]. Nous touchons au

[1] D'Argentré, *Coll. jud.* I, 125-126.

Hist. litt. de la Fr. t. XXI, p. 112 et suiv.

[3] Errores prædictos gentilium scripturis inveniunt, quos, proh dolor! ad suam imperitiam asserunt. (Du Boulay, t. III p. 433.)

temps où Averroès n'est plus, aux yeux du grand nombre, que l'auteur d'un épouvantable blasphème, et où tous ses ouvrages vont se résumer dans le mot des *Trois imposteurs*.

Le règne de la foi semble, au premier coup d'œil, si absolu au moyen âge, qu'on serait tenté de croire que pendant mille années, depuis la disparition du rationalisme antique jusqu'à l'apparition du rationalisme moderne, aucune protestation ne s'est élevée contre la religion établie. Mais une étude plus attentive de l'histoire de l'esprit humain durant cette curieuse époque amène à resserrer de beaucoup la période de la foi absolue. Sans doute il importe de distinguer ici la hardiesse de pensée qui, acceptant le dogme révélé, s'exerce sur l'interprétation de ce dogme, de l'attaque contre la révélation elle-même. Scot Érigène, par exemple, est évidemment un spéculateur très-hardi et très-peu orthodoxe. Scot Érigène pourtant est-il un incrédule? Non, certes. Saint Jean l'évangéliste, saint Paul sont pour lui des autorités *révélées*. La pensée véritablement *incrédule*, le rejet non pas de tel ou tel dogme, mais du fondement de tous les dogmes, la croyance que toutes le religions se valent et sont toutes des impostures, ne se trouve bien caractérisée qu'au XIIIe siècle. Cela se conçoit : l'idée de *religion comparée* ne pouvait naître que dans un siècle où l'on avait quelques notions sur les diverses religions du monde. Or, la première moitié du moyen âge n'eut que les idées les plus vagues sur les cultes étrangers au christianisme et au judaïsme. Tous se confondaient sous le nom vague

de paganisme. Tant que *Mahom* fut regardé comme une idole adorée de compagnie avec Apollin et Tervagan, il n'était guère possible de songer à comparer le christianisme à des superstitions aussi ridicules. Il n'en fut plus de même quand les travaux de Pierre le Vénérable et de Robert de Rétines sur le Coran, les croisades, les livres de polémique composés par les dominicains, eurent donné une idée plus exacte de l'islamisme. Mahomet apparut alors comme un *prophète*, fondateur d'un culte monothéiste, et l'on arriva à ce résultat qu'*il y a au monde trois religions*, fondées sur des principes analogues, et toutes trois mêlées de fables[1]. C'est cette pensée qui se traduisit dans l'opinion populaire par le blasphème des *Trois Imposteurs*.

C'est ici l'idée incrédule par excellence, l'idée originale du XIIIe siècle. Comme toutes les idées nouvelles, elle correspondit à un agrandissement de la connaissance de l'univers et de l'humanité. Pour la foi vierge des époques

1 Guillaume d'Auvergne (*De legibus*, c. 18, Opp. t. I, p. 50; *De Univ.* Opp. t. I, p. 682, 743, 849) parle encore de Mahomet et du Coran avec une extrême ignorance. Nicolas Eymeric, au contraire, mentionne des hérétiques qui soutenaient en Aragon: *Quod secta iniqui Mahometi est æque catholica sicut fides Jesu Christi* (*Direct. Inquis.* p. 198. Romæ, 1578). Une miniature qu'on trouve souvent en tête des manuscrits de Raymond Lulle, le représente assommé à Bougie par les musulmans, qu'il provoque par ces mots : « Quod *sola* christianorum religio est vera. » (Ms. fonds de Saint-Germain, 619.)

naïves, il n'y a qu'*une religion*. Ou l'on ignore qu'il en existe d'autres ; ou, si l'on en connaît l'existence, ces cultes paraissent si pervers que leurs sectateurs méritent à peine d'être comptés dans l'espèce humaine. Quel ébranlement pour les consciences, le jour où l'on s'aperçoit qu'en dehors de la religion que l'on professe, il en est d'autres qui lui ressemblent et qui ne sont pas après tout entièrement dénuées de raison ! La franchise avec laquelle l'Église entreprit la réfutation du judaïsme et de l'islamisme contribua non moins puissamment au progrès de l'esprit de discussion. Réfuter c'est faire connaître. Combien de gens n'ont été initiés à l'hétérodoxie que par les *Solvuntur objecta* des traités de théologie[1] ! Ne vit-on pas le voyageur florentin Ricoldo de Monte Croce, l'auteur du *Cribratio Alcorani*, publier un livre *De variis religionibus*[2] ? Que n'apprirent point la réfutation du Coran de Pierre le Vénérable, le *Pugio fidei*, le *Capistrum Judæorum* de Raymond Martini? La tolérance, le bon sens, l'esprit critique dont fait preuve le dominicain Brocard dans son itinéraire en Terre Sainte seront toujours un objet de surprise[3]. Les

[1] Le bon sens laïque comprenait bien cela. Voir dans Joinville le charmant récit de la dispute de Clugny. (*Recueil des hist. des Gaules et de la Fr.* t. XX, p. 198.) « Aussi vous di je, fist li roys, que nulz, se il n'est tres bon clerc, ne doit desputer aux juifs; mès lomme loy (laïque), quant il ot mesdire de la lay crestienne, ne doit pas deffendre la lay crestienne ne mais de l'espee, de quoi il doit donner parmi le ventre dedens, tant comme elle y peut entrer. »

[2] Mansi, ad Fabr. *Bibl. med. et inf. lat.* t. VI, p. 91.

[3] *Hist. litt. de la Fr.* t. XXI, p. 187.

voyages et les croisades hâtèrent le même résultat. N'avait-on pas vu un Saladin, un infidèle, supérieur en bonne foi, en loyauté, en humanité, à ces troupes d'aventuriers qui représentaient en Orient la foi chrétienne[1] ?

Ainsi, le XIII[e] siècle arrivait par toutes les voies à l'idée de religions comparées, c'est-à-dire à l'indifférence et au naturalisme. Voilà ce dont on ne trouve aucune trace dans les siècles qui précèdent. On avait bien vu des sectaires revendiquer, dans la discussion théologique du dogme, la part de liberté à laquelle l'esprit humain ne renonce jamais. Les hérétiques d'Orléans, en 1022, avaient osé soutenir que tout ce qu'on raconte des miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est que fable, et nier presque tous les mystères du christianisme[2]. Bérenger de même s'était montré quelque chose de plus qu'un hérétique; sa discussion avait été presque une attaque. Gaunilon, dans son *Liber pro insipiente*, avait osé faire l'apologie de l'insensé qui a dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu. Abélard avait insisté avec une sorte de complaisance sur son terrible sophisme du *Sic et Non*. L'orthodoxie elle-même prenait les nuances incertaines des époques travaillées par le doute : Guillaume de Champeaux, Gilbert de La Porrée, Pierre

[1] Le chroniqueur chrétien, continuateur de Guillaume de Tyr, ne cache pas sa prédilection pour Saladin, et lui donne raison en toute circonstance.

[2] Rad. Glaber, l. III, c. 8 (apud Dom Bouquet, t. X, p. 35 et suiv.)—Labbe, *Concil.* t. XI, col. 1115, 1118 et suiv.—Dacheri, *Spicil.* t. I, p. 604 et suiv. (édit. 1723).

Lombard sont des auxiliaires suspects, qu'on n'accepte qu'après les avoir préalablement condamnés. Rien de tout cela cependant ne pouvait s'appeler incrédulité. C'étaient des disputes de théologiens, de purs exercices de logique; jeux très-dangereux assurément, car on n'irrite pas impunément cette fibre délicate de la croyance, et il est difficile de prendre ensuite au sérieux le dogme qu'on a ainsi manié avec une sorte de familiarité; mais jeux qui, par la confiance naïve qu'ils supposaient en la dialectique, prouvaient à leur manière combien la faculté de croire était encore entière. Au XIII[e] siècle, c'est la base même de la foi qui est ébranlée. Des ouvrages qui, de nos jours, reproduiraient la licence et le mépris des choses saintes qu'affectent Rutebeuf, le roman du Renard, seraient à peine tolérés. Est-ce bien un poëte contemporain de saint Louis que l'on croit entendre dans ces vers :

Non dubito superos falsos adducere testes;
Nil audet magnum qui putat esse Deos[1]?

Quel est le docteur qui oserait aujourd'hui, en Sorbonne, agiter les *Impossibilia* de Siger[2]? et que penser d'un

[1] *Geta* de Vital de Blois (*Bibl. de l'École des Chartes*, II[e] série, t. IV, p. 500). Ce distique manque dans l'édition du cardinal Maï (*Classici auctores*, t. V). Dans une pièce des *Carmina Burana*, du XIII[e] siècle, je lis de même : *Non semper utile est Diis credere*. (*Bibl. des liter. Vereins*, Stuttgard, 1847, p. 58.)

[2] *Hist. litt. de la Fr.* t. XXI, p. 121-122.

siècle où l'on voit une bonne et franche nature, comme celle de Joinville, venir presque nous faire la confidence de ses tentations d'incrédulité[1]?

L'Italie participait comme la France à ce grand ébranlement des consciences. La proximité de l'antiquité païenne y avait laissé un levain dangereux de révolte contre le christianisme. Au commencement du XIe siècle, on avait vu un certain Vilgard, maître d'école à Ravenne, déclarer que tout ce que disaient les poëtes anciens était la vérité, et que c'était là ce qu'il fallait croire de préférence aux mystères chrétiens[2]. Dès l'an 1115, on trouve à Florence une faction d'épicuriens assez forte pour y provoquer des troubles sanglants[3]. Les gibelins passaient généralement pour matérialistes et gens sans religion. Arnaud de Bresse traduisait déjà en mouvement politique la révolte philosophique et religieuse. Arnauld de Villeneuve passait pour l'adepte d'une secte pythagoricienne répandue dans toute l'Italie. Le poëme de *la Descente de saint Paul aux enfers* parle avec terreur d'une société secrète qui avait juré la destruction du christianisme[4]. Les épicuriens, enfermés vivants dans des cercueils, occupent un cercle spécial dans l'Enfer de Dante. Cavalcante des Cavalcanti,

[1] *Recueil des hist. des Gaules et de la Fr.* t. XX, p. 197. Cf. la notice de M. Didot, en tête de son édition (Paris, 1858), p. XLVI et suiv.

[2] Rad. Glaber, apud dom Bouquet, t. X, p. 23.

[3] Ozanam, *Dante*, p. 48 (2e édit.)

[4] *Ibid.* p. 47, 345.

Farinata des Uberti[1] y figurent avec Frédéric II, le cardinal Ubaldini et des milliers d'autres[2]. Guido Cavalcanti lui-même passait pour logicien, physicien, épicurien, athée. « Quand les bonnes gens, dit Boccace, le voyaient abstrait et rêveur dans les rues de Florence, ils prétendaient qu'il cherchait des arguments pour prouver qu'il n'y a pas de Dieu[3]. » Le moyen âge, préoccupé de ses idées de souffrance, devait être tenté de regarder comme mécréants les gens riches, mondains, menant joyeuse vie. Ceux qui souffrent, en effet, éprouvent un plus grand besoin de croire, et supposent volontiers que les heureux du siècle ne se soucient guère de l'autre vie. Les hérésies toujours renaissantes de la Lombardie au XIIIe siècle, ces cathares qui ne se lassaient pas de se faire brûler, représentent de leur côté, on n'en peut douter, une protestation contre le règne absolu de l'Église et une aspiration vers la liberté de conscience.

[1] « Farinata, dit Benvenuto d'Imola, était chef des gibelins et croyait, comme Épicure, que le paradis ne doit être cherché qu'en ce monde. Cavalcante avait pour principe : *Unus est interitus hominis et jumentorum.* » (Ms. Bibl. impér. suppl. fr. nº 4146, f, 47, 48.)

[2] *Qui con più di mille giaccio. Inf.* cant. IX et X.—Benvenuto fait observer que l'hérésie des épicuriens est de beaucoup la plus nombreuse (*E chussi poteano dire pluy de centomillia migliara*), et que ce sont généralement des hommes de bonne condition (*huomini magnifici*) L. c. f. 46, 47, 50.

[3] Cesare Balbo, *Vita di Dante* (Torino, 1839), p. 92.

§ XIV

Mais comment ces tendances hétérodoxes, qui travaillaient toute l'Europe au XIIIe siècle, arrivèrent-elles à se rattacher à l'arabisme et à se couvrir du nom d'Averroès, c'est ce dont il faut chercher l'explication à la cour des Hohenstaufen.

La prédilection de Frédéric II pour les Arabes, qui lui fut reprochée si amèrement par ses ennemis, tenait au fond même de ses vues et de son caractère. L'idée dominante de ce grand homme fut la *civilisation* dans le sens le plus moderne de ce mot, je veux dire le développement noble et libéral de la nature humaine, en opposition avec ce goût de l'abjection et de la laideur qui avait séduit le moyen âge, la réhabilitation, en un mot, de tout ce que le christianisme avait trop absolument flétri du nom de *monde* et de vanités mondaines. Supérieur à Charlemagne lui-même par l'élévation avec laquelle il comprit cet idéal, il vint se briser contre un obstacle invincible, les institutions religieuses de son siècle. On ne comprendra jamais tout ce qu'il y eut de colère dans le cœur de cet homme, quand de son palais de Capoue, entouré des merveilles qu'il avait créées, il voyait son œuvre arrêtée à quelques lieues de là par un évêque et des moines mendiants. Or, les Arabes, que Frédéric comptait en grand nombre parmi ses sujets des Deux-Siciles, répondaient bien mieux à ses vues. Il pouvait dire comme Philippe-

Auguste : « Heureux Saladin, qui n'a point de pape! » Il ne voyait pas l'énorme lacune que porte au cœur la civilisation musulmane; sa passion et quelques mauvais instincts lui fermaient les yeux sur l'arrêt fatal qui dès lors condamnait les états musulmans à périr, faute de contrepoids, sous l'étreinte du despotisme matérialiste. Son insatiable curiosité, son esprit analytique, ses connaissances vraiment surprenantes devaient le rapprocher de cette race ingénieuse, qui représentait à ses yeux la liberté de penser, la science rationnelle. Il aimait les villes arabes de Lucera, de Foggia, avec leurs mosquées, leurs écoles, leurs bazars, et jusqu'à leurs sérails. Ce fut assurément un étrange spectacle que celui de cette croisade, où l'on vit l'union la plus cordiale régner entre l'empereur et le chef des infidèles, au grand dépit de leurs armées fanatiques. Le scandale fut au comble lors de la visite de Frédéric à Jérusalem. Il ne parut dans ce lieu, le plus saint de la chrétienté, que pour se moquer ouvertement du christianisme; le desservant de la mosquée d'Omar qui l'accompagnait raconte les plaisanteries par lesquelles cet étrange pèlerin marqua sa visite aux saints lieux. Il devisait de mathématiques et de philosophie avec les savants musulmans, et adressa au sultan des problèmes fort difficiles sur ces différentes sciences : le sultan, de son côté, envoya en présent à l'empereur une sphère artificielle qui représentait les mouvements des cieux et des planètes[1]. Que les temps sont changés! Voici

[1] *Bibl. des Croisades,* chroniques arabes par M. Reinaud,

le chef temporel de la chrétienté et le chef des infidèles qui s'entendent dans la grande communauté de l'esprit humain, et qui passent le temps à s'envoyer des problèmes de géométrie, vingt ans avant que Louis IX rêvât une croisade dans un siècle déjà gagné par l'incrédulité.

La cour de Frédéric, et plus tard celle de Manfred, devinrent ainsi un centre actif de culture arabe et d'indifférence religieuse. L'empereur savait l'arabe et avait appris la dialectique d'un musulman de Sicile[1]. Le cardinal Ubaldini, ami de Frédéric, professait ouvertement le matérialisme[2]. L'orthodoxie de Michel Scot et de Pierre des Vignes était fort soupçonnée. Les gens de mauvais aloi affluaient à cette cour. On y voyait des eunuques, un harem, des astrologues de Bagdad avec de longues robes[3], et des juifs richement pensionnés par l'empereur pour traduire les ouvrages de science arabe[4]. Tout cela se transformait, dans la croyance populaire, en relations coupables avec Astaroth et Belzébub :

Amisit astrologos et magos et vates,
Beelzebub et Astharoth, *proprios penates*,

p. 426, 431 et suiv. — De Raumer, *Geschichte der Hohenstaufen*, t. III, 7es Buch, 5es und 6es Hauptstuck.

[1] Amari, *Journ. asiat.* févr. mars 1853, p. 242, et dans l'*Archivio* de Vieusseux, nouvelle série, t. I, 2e part, p. 186-187.

[2] Benvenuto d'Imola, ad *Inf.* cant. X, v. 120.

[3] Muratori, *Script. rer. ital.* t. XIV, col. 930-931. Cf. Huillard-Bréholles, *Introd. à l'hist. diplom. de Fréd. II*, p. CLXXX, DXIX et suiv.

[4] Voy. ci-dessus, p. 187.

Tenebrarum consulens per quos potestates,
Spreverat Ecclesiam et mundi magnates;

dit le poëte guelfe qui célèbre la victoire de Parme en 1248[1].

Un des plus curieux monuments de ces rapports de Frédéric avec les philosophes arabes a été découvert par M. Amari[2]. Vers l'an 1240, l'empereur envoya aux savants des divers pays musulmans une série de questions philosophiques, sur lesquelles il paraît qu'on ne réussit pas à le satisfaire. Il s'adressa, en désespoir de cause, au calife almohade Raschid pour découvrir la demeure d'Ibn-Sabîn de Murcie, qui était alors le plus célèbre philosophe du Magreb et de l'Espagne, et lui faire parvenir son programme. Le texte arabe des questions de Frédéric et des réponses d'Ibn-Sabîn nous a été conservé, dans un manuscrit d'Oxford, sous le titre de *Questions siciliennes.* L'éternité du monde, la méthode qui convient à la métaphysique et à la théologie, la valeur et le nombre des catégories, la nature de l'âme, voilà les points sur lesquels l'empereur demandait des lumières aux infidèles. Les réponses d'Ibn-Sabîn ont quelque chose d'embarrassé. Il les adressait à l'empereur par l'intermédiaire de son gouvernement, et on y sent à chaque ligne les précautions de l'incrédule obligé de dissimuler sa vraie opinion. Sur les points délicats, il demande une entrevue personnelle à

[1] Apud Albert Beham, *Registrum epist.* p. 128. (*Bibliothek des liter. Vereins,* Stuttgart, 1847.)

[2] *Journ. asiat.* févr.-mars 1853, p, 240 et suiv.

l'empereur, où il le prie de lui envoyer quelqu'un à qui il donnera la réponse en secret. Parfois même il lui demande de poser ses questions d'une manière plus obscure et plus difficile à comprendre ; « car, dit-il, dans ce pays-ci, quand il s'agit de telles affaires, les esprits sont plus tranchants que des épées et des ciseaux... Si nos docteurs avaient la certitude que j'eusse répondu à certaines parties de tes questions, ils me regarderaient du même œil que les questions mêmes, et je ne sais si Dieu, dans sa bonté et sa puissance, me ferait ou non échapper de leurs mains. » Ibn-Sabîn ne vit jamais Frédéric, et, à vrai dire, le ton pédantesque et impertinent qu'il se crut obligé de prendre avec lui, pour flatter les préjugés de ses compatriotes, n'était pas de nature à rendre possible son séjour à la cour du jaloux empereur. D'autres questions du même genre nous ont été conservées par le juif Juda ben-Salomo Cohen, auteur d'une encyclopédie philosophique. Le juif y répondit en arabe, passa dans la suite en Italie, et y traduisit son encyclopédie d'arabe en hébreu, toujours soutenu par la protection de Frédéric[1]. Le nom d'un autre médecin arabe, Taki-eddîn, qui fut reçu en Sicile avec distinction par l'empereur, nous a été conservé[2].

[1] Voy. ci-dessus, p. 187. Wolf, I, 487; III, 321; Krafft, *Codd. hebr. Vindob.* p. 128; de Rossi, *Codd. hebr.* t. II, p. 37-38, Delitzsch, *Jesurun*, p 241; Steinschneider, *Catal. Codd. Lugd. Bat.* p. 53 et suiv.

[2] *Journal asiat.* juin 1856, p. 489-90 note. Il s'agit peut-être ici de Manfred.

Ces relations suivies avec les savants musulmans furent sans doute l'origine de la tradition qui fait vivre les fils d'Averroès à la cour de Frédéric, tradition dont Gilles de Rome s'est fait l'écho. Le passage de cet auteur que nous avons rapporté plus haut (p. 254) a donné lieu à de graves méprises. On a dit que Gilles de Rome *avait vu* à la cour de Frédéric deux fils d'Averroès. Naudé, Vossius, Bayle et ceux qui les ont copiés, ont même supposé qu'il s'agissait de Frédéric Barberousse[1]. Or, Gilles de Rome ne fait que rapporter une tradition vague qu'il n'appuie pas de son témoignage, et cette circonstance *qui diebus nostris obiit* prouve évidemment qu'il s'agit de Frédéric II. La manière peu naturelle dont le passage en question est amené porterait à croire que c'est là une glose marginale, introduite dans le texte. Quoi qu'il en soit, ce bruit, trop facilement adopté, est en contradiction manifeste avec ce qu'Ibn-Abi-Oceibia nous apprend des fils d'Averroès. Les goûts arabes de Frédéric, son amour de la science, dénaturés par la haine des Mendiants et par cette suspicion naturelle qu'éprouve le peuple pour la science rationnelle, donnaient lieu aux rumeurs les plus étranges, aux calomnies les plus extravagantes[2].

[1] Naudé, *Apologie*, p. 354 (Paris, 1625).—Bayle, *Dict. crit.* art. *Averroès,* note A.—Jourdain, p. 150.—De Gérando, *Hist. comp.* t. IV, p. 462. Cf. Steinschneider, *Catal. Codd. Lugd. Bat.* p. 41.

[2] On racontait des choses terribles de ses expériences : qu'il avait éventré des hommes pour étudier le phénomène de la digestion; qu'il avait fait élever des enfants dans l'isolement,

§ XV

Le mouvement hétérodoxe du moyen âge se divise en deux courants bien distincts, dont l'un, caractérisé par l'*Évangile éternel*, comprend les tendances mystiques et communistes qui, partant de Joachim de Flore, après avoir rempli le XIIe et le XIIIe siècle, avec Jean de Parme, Gérard de San Donnino, Ubertin de Casale, Pierre de Bruys, Valdo, Dolcino, les *frères du libre esprit*, se continuent au XIVe siècle par les mystiques allemands; et l'autre, se résumant dans le blasphème des *Trois Imposteurs*, représente l'incrédulité matérialiste, provenant de l'étude des Arabes et se couvrant du nom d'Averroès. Ce ne fut, il faut l'avouer, ni un hasard, ni un caprice de l'imagination populaire qui établit une étroite connexité entre cette incrédulité et la philosophie musulmane[1]. La position que l'islamisme prit tout d'abord au milieu des religions plus anciennement établies était une sorte d'appel à la comparaison[2], et provoquait naturellement cette pensée que chaque religion n'a qu'une vérité relative et doit être jugée par les effets moraux qu'elle produit. Le paral-

pour voir quelle langue ils parleraient d'abord. Ces pauvres petites créatures moururent, faute de chants pour les endormir! Ses ménageries aussi déplaisaient fort aux mendiants et au peuple. Cf. de Raumer, op. cit. p. 489 et suiv.

[1] Cf. Ch. Lenormant, *Quest. histor.*, IIe part. p. 126 et suiv.

[2] Rien de plus original à cet égard que les vues développées par

lèle des trois religions était professé ouvertement dans les écoles des *motecallemîn* de Bagdad[1]. Un livre comme celui de Schahristani, exposant avec impartialité l'état des sectes religieuses et philosophiques qui se partagent le monde, en reconnaissant les bons côtés de chacune d'elles, n'était guère possible au moyen âge que dans le sein de l'islamisme. C'est une chose surprenante que la facilité avec laquelle la comparaison des religions s'offre à l'esprit des musulmans. « Les chrétiens, dit Aboulola, errent çà et là dans leur voie, et les musulmans sont tout à fait hors du chemin ; les juifs ne sont plus que des momies, et les mages de Perse des rêveurs... » « Jésus, dit-il ailleurs, est venu, qui a aboli la loi de Moïse ; Mahomet l'a suivi, qui a introduit les cinq prières par jour. Dites-moi maintenant, depuis que vous vivez dans l'une de ces lois, jouissez-vous plus ou moins du soleil et de la lune[2] ? » Les Soufis professaient la même indifférence : « Quand il n'y a plus de *moi* ni de *toi*, qu'importent alors la caaba du musulman, ou la synagogue du juif, ou le couvent du chrétien[3] ? » Enfin, les historiens arabes parlent sans trop d'étonnement de peuples qui n'ont aucune religion, ou d'hommes qui, comme Batou et Tamerlan, se sont tenus en dehors de tous les cultes établis[4].

Abd-el-Kader, dans l'opuscule traduit par M. Dugat (Paris, 1858).

[1] Dozy, dans le *Journ. asiat.* juillet 1853, p. 94-95.

[2] D'Herbelot (édit. Reiske), au mot *Aboulola.*

[3] De Sacy, *Journ. des Savants*, janvier 1822, p. 12.

[4] Beaucoup de souverains musulmans adoptèrent une ligne de conduite peu différente. V. d'Herbelot, art. *Tholoun.*

Le mélange des religions dans l'Andalousie devait inspirer des pensées analogues. De là sortit le déisme de Maimonide, et ce curieux livre *Khozari* où l'auteur fait argumenter l'un contre l'autre les théologiens des trois religons, juive, chrétienne et musulmane, et un philosophe. De là sortit aussi, selon toute vraisemblance, le conte charmant des Trois anneaux, qui a fourni à Boccace un de ses plus piquants récits et a inspiré à Lessing l'idée de *Nathan le Sage*[1]. Nous avons vu l'expression hardie *loquentes trium legum* revenir souvent sous la plume d'Averroès. On ne peut douter que cette expression n'ait beaucoup contribué à la réputation d'incrédulité qui pesa sur lui durant tout le moyen âge. « Averroès, dit Gilles de Rome dans son *De Erroribus philosophorum*[2], renouvela toutes les erreurs du philosophe, mais il est bien moins excusable, parce qu'il attaque plus directement notre foi. Indépendamment des erreurs du philosophe, on lui reproche d'avoir blâmé toutes les religions, comme l'on voit par le II[e] et le XI[e] livre de la Métaphysique, où il blâme la loi des chrétiens et celle des Sarrasins, parce qu'elles admettent la création *ex nihilo*. Il blâme encore les religions au commencement du III[e] livre de la Physique ; et, ce qu'il y a de pis, il nous appelle, nous et tous ceux qui tiennent pour une religion, *parleurs, ba-*

[1] V. un article ingénieux de M. Nicolas, dans la *Correspondance littéraire*, 5 juillet 1857. L'idée première de ce conte paraît d'origine juive.

[2] Cf. App. II, et Possevini *Bibl. select.* t. II, l. XII, cap. XXXVI et suiv.

vards[1], gens dénués de raison. Au VIII[e] livre de la Physique, il blâme encore les religions, et appelle les opinions des théologiens *fantaisies*, comme s'ils les concevaient par caprice et non par raison. » Deux pages plus loin, Gilles de Rome, résumant les théories hétérodoxes d'Averroès, lui fait dire : *Quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis*. Nicolas Eymeric répète les mêmes accusations et les mêmes contre-sens[2].

On voit donc que ce n'est pas sans quelque raison que l'opinion chargea Averroès du mot des *Trois Imposteurs*. Le parallèle des religions revêt rarement à cette époque le tour délicat, profond et éminemment religieux du conte des Trois anneaux. C'est par leurs prétendues impostures, et non par leur commune origine céleste, qu'on rapproche les cultes divers. Cette pensée, qui poursuit comme un rêve pénible tout le XIII[e] siècle, était bien le fruit des études arabes, et le résultat de l'esprit de la cour des Hohenstaufen. Elle éclot anonyme, sans que personne ose l'avouer ; elle est comme la tentation, comme le Satan caché au fond du cœur de ce siècle. Adopté par les uns comme un blasphème, recueilli par les autres comme une

[1] Gilles a pris pour une injure l'expression de *Loquentes*, par laquelle les traducteurs latins ont rendu *Motecallemîn* (théologiens).

[2] Hic secutus est errores Aristotelis, et cum majori pertinacia defensavit... Vituperat legem christianorum et sectam Sarracenorum... Vituperat nos christianos, asserens nos esse garrulatores et sine ratione nos moventes. — Pars II[a], quæst. 4[a]. (*Direct. Inquis.* p. 174 sqq. Romæ, 1578.)

calomnie, le mot des *Trois Imposteurs* fut entre les mains des Mendiants une arme terrible, toujours en réserve pour perdre leurs ennemis. Voulait-on diffamer quelqu'un, en faire dans l'opinion un nouveau Judas, il avait dit qu'il y a eu trois imposteurs.... et le mot restait comme un stigmate. Combien ne connaissent Voltaire que par le mot *Mentons, mentons toujours*, que ce grand homme a dit dans un sens complétement différent de celui qu'on lui attribue. Tous les ennemis des frères eurent bientôt prononcé ce blasphème[1]. Les adversaires de Frédéric n'imaginèrent rien de mieux pour faire de ce prince le précurseur de l'antechrist[2]. « Ce roi de pestilence, écrit Grégoire IX, assure que l'univers a été trompé par trois imposteurs (*tribus baratoribus*); que deux d'entre eux sont morts dans la gloire, tandis que Jésus a été suspendu à une croix. De plus, il soutient clairement et à haute voix, ou plutôt il ose mentir au point de dire que tous ceux-là sont des sots qui croient qu'un Dieu créateur du monde et tout-puissant est né d'une vierge. Il soutient cette hérésie qu'aucun homme ne peut naître sans le commerce de l'homme et de la femme. Il ajoute qu'on ne doit absolument croire qu'à ce qui est prouvé par les lois des

[1] Le P. Barletta, peu scrupuleux en fait de chronologie, suppose que c'est Porphyre qui, le premier, eut l'idée de comparer Moïse, Jésus et *Mahomet!* Voy. *Menagiana,* t. IV, p. 286.

[2] Gaudet se nominari præambulum Antichristi. Gregorii IX Epist. apud Labbe, *Concil.* t. XIII, col. 1157. Cf. de Cherrier, *Hist. de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe*, II, 396 (2e édit).

choses et par la raison naturelle[1]. » Pour frapper davantage l'imagination populaire, le mot devint un *livre*. Averroès, Frédéric II, Pierre des Vignes, Arnauld de Villeneuve, Boccace, Pogge, Pierre Arétin, Machiavel, Symphorien Champier, Pomponat, Cardan, Bernardin Ochin, Servet, Guillaume Postel, Campanella, Muret, Jordano Bruno, Spinoza, Hobbes, Vanini ont été successivement les auteurs de ce livre mystérieux, que personne n'a vu (je me trompe, Mersenne l'a vu, mais en arabe!) qui n'a jamais existé[2]. Souvent le siècle ose à peine s'avouer à lui-même ses mauvaises pensées, et aime à les couvrir ainsi d'un nom emprunté, sur lequel il décharge ensuite ses malédictions, pour l'acquit de sa conscience. Quand le roi Philippe le Bel voulut décrier Boniface VIII, il lui fit prêter une série de blasphèmes calquée sur le type de matérialisme incrédule qui avait servi à diffamer Frédéric II[3].

C'est le même procédé qui présida à la formation de la légende de l'Averroès incrédule. Il y a trois religions, avait dit cet impie, dont l'une est *impossible*, c'est le christianisme; une autre est une religion d'enfants, c'est le judaïsme; la troisième une religion de porcs, c'est l'isla

[1] *Ibid.* Mathieu Paris (t. IV, p. 499, 524, trad. Huillard-Bréholles) et Albéric de Trois-Fontaines (*Rec. des hist. des Gaules*, t. XXI, p. 623) ont répété les mêmes accusations. Albéric remarque que Mahomet lui-même n'avait jamais osé appeler Moïse et le Christ *baratores sive guillatores*.

[2] Voir la dissertation de la Monnoie dans le *Menagiana*, t. IV p. 283-312.

[3] H. Martin, *Hist. de Fr.* t. IV, p. 485.

misme[1]. Puis chacun glosait à sa manière, et faisait penser à Averroès ce qu'il n'osait dire en son propre nom. Pourquoi la religion chrétienne une *religion impossible?* La grande pierre de scandale, le mystère devant lequel la raison même domptée s'est toujours écriée : Éloignez de moi ce calice! l'Eucharistie, apparaissait alors à la conscience ébranlée. Averroès a appelé la religion chrétienne une religion impossible *à cause de l'Eucharistie.* Un jour, racontait-on, ce mécréant entra dans une église chrétienne. Il y vit les fidèles qui se nourrissaient de leur Dieu. « Horreur! s'écria-t-il, y a-t-il au monde une secte plus insensée que celle des chrétiens, qui mangent le Dieu qu'ils adorent[2] ? » C'est de ce moment que le malheureux cessa de croire à aucune religion, et dit, en parodiant le mot de Balaam[3] : *Que mon âme meure de la mort des philosophes!* D'autres faisaient parcourir à Averroès tous les degrés de l'incrédulité. Il avait commencé par être chrétien, puis il se fit juif, puis musulman, puis renonça à toute religion[4]. C'est alors qu'il écrivit le livre des *Trois Imposteurs*. Chacun faisait Averroès interprète de son doute et de son incrédulité. Il ne croyait pas à l'Eu-

[1] Cf. Bayle, *Dict.* art. *Averr.* note H. — *Menagiana,* t. IV, p. 378.—Brucker, t. III, p. 109.

[2] Il y avait ici peut-être une réminiscence de Cicéron : « Ecquem tam amentem esse putas, qui illud quo vescatur Deum credat esse? » (*De nat. Deor.* l, III, cap. XVI.) Frédéric II appelait aussi l'Eucharistie *truffa ista* (Albéric de Trois-Fontaines, *l. c.*)

[3] Moriatur anima mea morte justorum. (Num. XIII, 10.)

[4] Anton. Sirmundus, *De Immortalitate animæ*, p. 29.

charistie, disaient les uns; il ne croyait pas au diable, disait un autre[1]; il ne croyait pas à l'enfer, soutenait un troisième. Averroès devint ainsi le bouc émissaire sur lequel chacun déchargea sa pensée incrédule, *le chien enragé qui, poussé par une fureur exécrable, ne cessait d'aboyer contre le Christ et contre la foi catholique*[2].

A quelle époque rapporter la formation de cette singulière légende? On n'en trouve aucune trace bien caractérisée ni dans Albert ni dans saint Thomas. Au contraire, Gilles de Rome, Raymond Lulle, Duns Scot, Nicolas Eymeric, les peintures d'Orcagna, de Traini, de Gaddi, nous représentent déjà Averroès comme le maître de l'incrédulité. Duns Scot l'appelle sans cesse *ille maledictus Averroes*[3]. L'épithète d'*impossible*, qu'Averroès, selon la légende, appliquait au christianisme, se trouve déjà mentionnée dans Raymond Lulle comme un des blasphèmes des averroïstes[4]. Il est donc probable que la plupart de ces récits prirent naissance vers l'an 1300. Dans le poëme intitulé « le Tombel de Chartrose, » composé entre 1320 et 1330, on lit ces vers :

Hélas! comment la prophécie
Voiez en noz temps acomplie,
Quand plustost sunt les motz oïs
Du maleest Averroïs,

[1] Naudé, *Apologie*, p. 320.
[2] « Canem illum rabidum Averroem, qui furore actus infando contra Dominum suum Christum, contraque catholicam fidem latrat. » Petrarch. *Epist. sine titulo*, p. 656.
[3] In IV Sentent. Dist. 43, quæst. 2.
[4] *Acta SS. Junii*, t. V, p. 667.

Qui fu de toute sa puissance
Anemi de nostre créance,
Qui eslut vie et mort de beste;
Quar nul ses oreilles ne preste
A oïr sarmons de la Bible[1].

Pétrarque avait certainement en vue les apophthegmes impies qu'on prêtait au philosophe arabe, quand il parle de l'intention qu'il avait eue de le réfuter, en *rassemblant de tous côtés ses blasphèmes*[2]. Gerson ne le désigne que par ces mots : le *maudit*, l'*aboyeur enragé*, l'*ennemi le plus acharné des chrétiens*[3], et lui attribue expressément le blasphème sur les trois religions et sur l'Eucharistie[4]. Benvenuto d'Imola commentant le chant IV de l'Enfer, s'étonne que Dante ait pu placer dans un séjour honorable, sans châtiment sévère, un impie comme Averroès, qui fut le plus orgueilleux des philosophes, frappa toutes les religions du même mépris, et regarda le Christ comme le moins habile des imposteurs, puisqu'il n'avait réussi qu'à se faire crucifier[5].

[1] Eugène de Beaurepaire, dans les *Mém. de la Soc. des Antiquaires de Normandie*, t. XX (1853), p. 237, et Charma, dans l'*Athenæum français*, 15 janvier 1853, p. 47.

[2] Collectis undique blasphemiis ejus (l. c.).

[3] Maledictus iste... Adversarius noster procacissimus. *Tract. in Magnificat.* Opp. t. IV, col. 401, 438. (Antverp. 1706.)

[4] Cognitum est quid latrator iste demens evomuerit adversus leges omnes, quod malæ sunt, Christiana vero pessima, quæ Deum suum quotidie comedit. (*Ibid.* col. 400.)

[5] Ms. bib. imp. 4146, supp. fr. f. 25. — Le commentaire anonyme 7002[4] (B. imp.) répète à peu près les mêmes observations

§ XVI

C'est surtout dans la peinture italienne du moyen âge qu'apparaît avec originalité ce rôle d'Averroës, envisagé comme représentant de l'incrédulité. L'enseignement scolastique des dominicains avait tellement pénétré toute la culture intellectuelle du temps que l'art même y empruntait ses sujets et ses personnages. Le chapitre de Santa Maria Novella est, à cet égard, un monument unique, une Somme de saint Thomas en peinture. Ambrogio Lorenzetti était à la fois l'honneur de l'école siennoise et savant scolastique. La scolastique était partout. Au Campo Santo de Pise, Buffalmaco (d'autres disent Pietro d'Orviète) représente les cercles mystiques des intelligences mondaines, selon le système de Ptolémée et de l'Aréopagite. A Padoue, c'est la science occulte et mystérieuse de Pierre d'Abano qui inspire les fresques alchimiques et astrologiques de la vaste salle *della Ragione*, et celles de Guariento aux Ermites, plus bizarres encore. A Sienne, Taddeo Bartolo représente au palais *della Signoria* les grands philosophes de l'antiquité, Aristote, Caton d'Utique, Curius Dentatus; la philosophie trouvait sa place jusque dans les célèbres mosaïques en clair-obscur du Dôme : Hermès Trismégiste y présente son *Pimandre* à un chrétien et à un païen qui l'acceptent également; la Vertu est assise sur une montagne escarpée, que gravissent avec effort Socrate et

Cratès. L'école pérugine suivit les mêmes traditions : ce sont encore les philosophes de l'antiquité qui figurent sur les murs de l'admirable salle du *Cambio* de Pérouse, et au moment même où la peinture renonce à toutes les habitudes du moyen âge, Raphaël résume encore toutes les idées philosophiques de son temps dans l'École d'Athènes.

La première peinture où figure Averroès est l'enfer d'André Orcagna, au Campo Santo de Pise, exécuté vers l'an 1335[1]. Le drame de l'autre vie, le jugement dernier et les trois états des âmes au delà de la tombe étaient devenus le cadre de toutes les conceptions religieuses, philosophiques, poétiques, satiriques de l'Italie du moyen âge. Pise, Florence, Assise, Orvieto, Bologne, Ferrare, Padoue avaient leur enfer ou leur jugement dernier, plein d'allusions locales et des malices personnelles du peintre. Dans celui du Campo Santo, les réminiscences de Dante sont incontestables. On ne peut dire toutefois qu'Orcagna s'y soit proposé, comme il le fit plus tard à Santa Maria Novella et à Santa Croce, de reproduire toute la topographie dantesque, prise comme une révélation géographique du

[1] Cette singulière composition fut gravée dans les premiers temps de l'imprimerie, et servit peut-être de frontispice aux plus anciennes éditions de la *Divine Comédie*, avec l'inscription suivante : *Questo è l'inferno del Campo Santo di Pisa.* Cette estampe importante, parce qu'on y voit l'œuvre d'Orcagna telle qu'elle était avant les retouches de Sollazzino en 1530, se trouve dans la *Pisa illustrata* de Alessandro da Morrona (t. II, 2e édit.).

pays d'outre-tombe. Si la division en *bolge* rappelle la *Divine Comédie,* le détail des catégories infernales est loin de correspondre à celles d'Alighieri[1]. Parmi ces *bolge,* les deux qui occupent le compartiment supérieur sont destinées aux orgueilleux, et les orgueilleux par excellence ce sont les hérétiques. Arius paraît le premier, suivi de ses sectateurs; puis viennent les mages et les devins, Érigone à leur tête: puis les simoniaques. Mais la *bolgia* de droite semble réservée à des supplices plus exquis, et les trois personnages qui y sont tourmentés sortent évidemment de la plèbe des damnés[2]. C'est d'abord Mahomet, coupé en pièces par les démons, qui dévorent sous ses yeux les tronçons de ses membres[3]; puis l'Antechrist, écorché vif; puis un troisième personnage couché à terre, serré dans les plis d'un serpent et caractérisé par son turban et sa longue barbe : c'est AVERROÈS[4].

[1] Cette idée de catégories infernales se retrouve dans les représentations figurées de tous les peuples. Voy. l'enfer ruthénique reproduit par d'Agincourt, *Hist. de l'art,* peinture, planche CXX, et le cycle de Yama représenté dans une ancienne peinture tibétaine du Musée Borgia (Paulin de Saint-Barthélemy, *Systema Brahmanicum*, p. 177, et tab. XXIII.)

[2] Des inscriptions ne laissent aucun doute sur les personnages que le peintre a voulu représenter.

[3] Mahomet figurait déjà dans les vitraux de la Sainte-Chapelle, au XIII[e] siècle. Didron, *Annales archéol.* III, 307-308.

[4] G. P. Lasinio, *Pitture a fresco del Campo Santo di Pisa* (Firenze, 1832), tav. XV, pag. 17. — G. Rosini, *Lettere pittoriche sul Campo Santo* (Pisa, 1810), p 50-51. — G. Rosini, *Storia della pittura italiana* (Pisa, 1840), t. II, p. 80 et suiv.

Ainsi *Mahomet*, l'*Antechrist*, *Averroès*, voilà les trois noms sur lesquels Orcagna, interprète des idées de son temps, décharge tout l'odieux de la mécréance. Il faut se rappeler que Dante n'a vu dans Mahomet que l'auteur d'un schisme et dans l'islamisne qu'une secte arienne[1]. Averroès représente évidemment à côté du faux prophète l'incrédule blasphémateur, celui qui a osé envelopper dans une triple injure la religion de Moïse, du Christ et de Mahomet.

Ce rôle, on le voit, n'est nullement dans la tradition de Dante. Dante, avec une remarquable tolérance, avait placé le philosophe arabe, celui qu'il avait si vivement combattu, dans une région de paix et de mélancolique repos, parmi ces grands hommes,

Spiriti magni,
Che di vederli in me stesso n'esalto.

Ici, au contraire, Averroès n'est plus que le compagnon de supplices de l'Antechrist. La même donnée se retrouverait sans doute dans d'autres Enfers de la même époque.

— Vasari, *Vite de' pittori*, édit. Lemonnier, II, 127. — Ampère, *Voyage Dantesque*, p. 219.

[1] *Inferno*, cant. XXVIII, 11.—Ozanam, *Dante*, p. 189.

« Qui fuit hæresiarcha, potentior Arrio. »

(Poëme sur la vict. des Pisans; Edel. du Méril, *Poésies populaires lat.* t. II, 1847, p. 248.) — « Unde verius hæretici quam Sarraceni nominari deberent. » (Oliv. Scholast. *Hist. damiatina*, apud Eccard, *Corpus hist. med. ævi*, t. II, p. 1409-10.) Cf. Jac. de Vitriaco, ed. Bongars, l. III, p. 1137.

L'église de Saint-Pétrone à Bologne offre, dans une de ses chapelles, une composition attribuée à Buffalmaco, et très-analogue à celle du Campo Santo[1]. Ma curiosité fut vivement éveillée lorsqu'en examinant cette peinture, je vis figurer d'un côté Mahomet, de l'autre un personnage dont le nom n'offrait plus qu'une initiale, et cette initiale était précisément celle du nom d'Averroès. Mais, ayant fait apporter une échelle pour examiner de plus près la trace des lettres effacées, je reconnus le mot *Apostata*[2].

Le rôle d'Averroès n'est pas moins caractérisé dans un autre ordre de compositions, inspirées par les dominicains, je veux dire les *disputes de saint Thomas*, où le commentateur figure invariablement parmi les hérésiarques renversés aux pieds du maître scolastique. C'est dans l'église Sainte-Catherine, à Pise, toute resplendissante de saint Thomas, à côté de la chaire où le docteur angélique a, dit-on, enseigné, que se trouve le plus curieux monument de ce thème si cher aux écoles de Pise et de Florence[3]. Le tableau dont nous parlons, qui a dû

[1] On voit au musée de Bologne une reproduction exacte, mais très-réduite, de la fresque de Saint-Pétrone, reproduction que l'on attribue aussi à Buffalmaco.

[2] A côté, se trouve un autre personnage appelé *Nichola*.... C'est le chef de l'hérésie des nicolaïtes, que l'on confondit au moyen âge avec Mahomet. Cf. Bayle, art. *Mahomet*, note X.

[3] M. G. Rosini de Pise a le premier relevé l'importance de ce tableau. On peut en voir une très-belle reproduction dans les planches qui accompagnent son Histoire de la peinture italienne (tavola xx).—Cf. *Storia della pitt. italiana*, t. II, p 86 et suiv.

être exécuté vers 1340[1], a pour auteur Francesco Traini, l'un des meilleurs peintres du XIVe siècle. Au centre du tableau, au milieu de faisceaux de lumière, se détache dans de fortes proportions la tête de saint Thomas, très-conforme au type reçu, qu'a reproduit plus tard Angelico de Fiesole. Vasari prétend même que les frères prêcheurs de Pise firent venir pour Traini le portrait de saint Thomas de l'abbaye de Fosse-neuve, où il était mort, en 1274. C'est bien *le bon frère Thomas, le bœuf muet de Sicile*, ruminant quelque article de sa Somme. Au haut du tableau, Dieu, source de toute lumière, entouré de séraphins, répand ses rayons sur Moïse, les évangélistes, saint Paul, suspendus dans les nues. Tous ces rayons se réfléchissent sur le front de saint Thomas, qui reçoit en outre trois rayons directs de Dieu. Des deux côtés du tableau, un peu au-dessous de la tête

— Vasari l'a décrit avec une extrême inexactitude (*Vite de' pittori*, t. II, p. 137). Sous les pieds de saint Thomas, dit-il, on voit *Sabellius*, *Arius* et *Averroès*, avec leurs livres déchirés. Il y a eu évidemment chez Vasari une confusion de souvenirs avec la fresque de Taddeo Gaddi à la chapelle des Espagnols. Da Morrona (*Pisa illustrata*, ed. 2e, III, 106), Lanzi (*Storia pittoresca dell' Italia*, t. Ier, p. 82) et M. Valery (*Voyages en Italie*, l. XI, chap. VII), ont répété les mêmes erreurs. M. Ampère est beaucoup plus exact (*Voyage Dantesque*, p. 222). Voy. aussi M. Poujoulat, *Toscane et Rome*, lettre IV; Passavant, *Rafaël von Urbino*, III (1858), p. 12.

[1] Voir les recherches de M. Bonaini de Pise, sur Traini, dans les *Annali delle università toscane*, t. Ier (1846), p. 429 et suiv.

resplendissante du docteur angélique, apparaissent Platon et Aristote. Platon tient en main le Timée ; Aristote, le livre de l'Éthique, et, de chacun de ces livres, un filet d'or remonte vers la face de saint Thomas, et s'y confond avec les flots de lumière divine qui viennent d'en haut. Saint Thomas, assis dans sa chaire, tient en main le volume des saintes Écritures, ouvert sur ces mots : *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur* IMPIUM (Prov. XVIII, 7)[1]. Sur ses genoux sont répandus ses divers ouvrages, et de même que la tête du saint servait de point de réunion à tous les rayons lumineux partant de Dieu, de Moïse, des évangélistes, de saint Paul, de Platon, d'Aristote, ses volumineux écrits servent de point de départ à une autre série de rayons qui vont se répandre sur tous les docteurs de l'Église groupés des deux côtés à ses pieds[2]. Un seul rayon semble s'égarer sur un personnage isolé au-devant du tableau, et renversé

[1] Ces mots sont les premiers de la *Summa contra gentiles*.

[2] Ici est la plus grave erreur de la plupart de ceux qui ont décrit ce tableau. Quelque bizarre qu'il puisse paraître de voir saint Thomas illuminer les docteurs de l'Église, il est tout à fait certain que les rayons qui partent des genoux sont émis par le saint. M. Rosini se trompe d'un autre côté en supposant que les rayons de Platon et d'Aristote partent de saint Thomas ; car les rayons de la tête sont tous convergents. Il faut aussi remarquer que le rayon qui vient frapper le Grand Commentaire n'est pas un rayon illuminateur, mais un reproche, une réfutation. Ce qui le prouve, c'est que le rayon frappe le dos du Grand Commentaire, tandis que tous les autres rayons partent du livre ouvert de face.

aux pieds de saint Thomas Ce personnage, cet *impie* que *détestent les lèvres* du docteur, c'est Averroès[1]. Il est là dans l'attitude d'une méditation orgueilleuse, se relevant péniblement sur son coude, irrité, maugréant, comme un rebelle qu'il est, brouillé avec Dieu et avec les hommes. Son Grand Commentaire est à côté de lui, ouvert, mais renversé sur la face, et comme transpercé par le rayon qui émane de saint Thomas.

Tel est ce tableau, arrivé intact jusqu'à nous à travers cinq siècles, et que l'on pourrait appeler le monument le plus original de la peinture philosophique au moyen âge, si l'art, la religion, la science et le plaisir n'avaient créé Santa Maria Novella, ce charmant résumé de la vie florentine, avec ses souvenirs poétiques, artistiques, scientifiques et galants.

Ici encore, entre Pampinea et Marsile Ficin, Ginevra de' Benci et Savonarole, nous allons retrouver Averroès sacrifié au triomphe de Saint Thomas. Santa Maria Novella est une église dominicaine, et le plus insigne monument de l'influence que les frères prêcheurs ont exercée dans Florence jusqu'au jour où ils arrivèrent à la gouverner par frà Girolamo et Domenico da Pescia. C'est ce triomphe de l'ordre de Saint-Dominique que Taddeo Gaddi et Simone Memmi ont entrepris de représenter dans la salle capitulaire attenante à l'église, et connue aujourd'hui sous le nom de *Cappellone degli Spagnuoli*[2].

[1] Son nom est écrit à côté de lui : *Averrois.*

[2] Gaddi exécuta la fresque où figure Averroès de 1337 à 1340,

Autour de l'Église universelle figurée par Santa Maria del Fiore, Cimabue, Giotto, Arnolfo, Pétrarque, Laura, la Fiammetta, devenus des symboles comme Béatrix, représentent les attributs de l'Église militante. Aux pieds du pape est le troupeau des fidèles; deux chiens, représentant l'ordre de Saint-Dominique (*Domini cani*), veillent à sa garde. Des loups (les hérétiques) assaillent le troupeau; mais les *chiens du Seigneur*, tachetés de noir et de blanc (couleurs des dominicains), les dévorent à belles dents. A côté de la poursuite des hérétiques est figurée l'œuvre plus pacifique de la prédication. Ici les hérétiques soumis et vaincus se jettent à genoux, et déchirent leurs livres avec toutes les marques de la pénitence. Au-dessus de l'Église militante, le calme de la triomphante. L'âme, représentée par un enfant qu'une femme entraîne par la main, y monte peu à peu par le détachement. Au-dessus, la gloire et les joies du ciel.

Memmi a représenté dans cette admirable fresque le triomphe théologique de saint Dominique; Gaddi a essayé de figurer vis-à-vis le triomphe philosophique de son

quelques années après qu'Orcagna eut représenté le Commentateur au Campo Santo, et peut-être l'année même où fut peint le tableau de Traini à Pise. Les fresques de Memmi et de Gaddi, à la chapelle des Espagnols, ont été reproduites par M. Rosini dans les planches qui accompagnent son Histoire de la peinture italienne (tavola XIII et XV). Voy. le texte, t. II, p. 96 et suiv. — Vasari, t. II, p. 118. — D'Agincourt, peinture, pl. CXXII, p. 136 de la table des planches, et p. 111 du texte. — Ampère, *Voyage Dantesque*, p. 238. — Valery, l. X, chap. XIII.

ordre, par la grande maîtrise de saint Thomas. Le docteur angélique occupe le centre du tableau ; sa chaire domine toutes les autres. A ses côtés siége une honorable et belle compagnie ; ce sont dix personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament, Moïse, Isaïe, Salomon, le roi David, Job, les évangélistes, saint Paul. A ses pieds, sur une sorte de *proscenium*, comme indignes de figurer en un si noble chœur, sont les hérétiques qu'il a écrasés, ARIUS, SABELLIUS, AVERROÈS, plongés dans une sorte de rêverie morose, comme des gens mécontents de la vérité, et auxquels la réfutation n'enlève pas leur orgueil. Averroès, comme dans le tableau de Traini, est caractérisé par le turban et s'appuie sur son Grand Commentaire. Au-dessous, Gaddi a figuré sur deux lignes les sept sciences profanes et les sept sciences sacrées, avec leur principal représentant : la Grammaire et Priscien, la Rhétorique et Cicéron, la Dialectique et Zénon, la Musique et Tubalcaïn, l'Astronomie et Atlas, la Géométrie et Euclide, l'Arithmétique et Abraham tenant l'abaque. Puis le Droit civil et Justinien, le Droit canon et Clément V, la Théologie pratique et Pierre Lombard, la Théologie spéculative et saint Denys l'Aréopagite, Boèce et la Théologie démonstrative avec son triangle (représentant les trois termes du syllogisme), saint Jean Damascène et la Théologie contemplative, saint Augustin et la Théologie scolastique, tenant en main l'arc de la controverse[1].

[1] Dans une fresque récemment découverte au Puy, et représentant également les sept arts, la Logique tient en main un

Telle est cette composition grandiose, où avec un art merveilleux Gaddi a su grouper toutes les idées philosophiques de son siècle. Averroès y garde son rôle : là comme partout il représente l'hérétique, l'homme mal pensant, renversé aux pieds de la rigueur scolastique et orthodoxe de l'école dominicaine. Du reste la donnée de la dispute de saint Thomas se continua longtemps encore dans l'école de Pise. Plus d'un siècle après Traini et Gaddi, au moment où Pise se relève de ses désastres, nous retrouvons le même sujet sous le pinceau du charmant décorateur du Campo Santo, Benozzo Gozzoli. Ce tableau, qui autrefois était placé au dôme de Pise, derrière le siége de l'évêque, est maintenant au musée du Louvre[1]. Il est évident que Gozzoli s'est proposé de reproduire trait pour trait le plan du tableau de Traini. La disposition et les personnages sont identiques : saint Thomas au centre, ses ouvrages sur ses genoux, dans sa main un livre ouvert sur cette terrible menace : *Labia mea detestabuntur im-*

lézard ou un scorpion. Dans un tableau d'Angelico, elle tient deux serpents qui se dévorent. Comparez des représentations analogues qui se voient à Palma sur le tombeau de Raymond Lulle, et qui ont été reproduites par les Bollandistes (30 juin).

[1] C'est le second tableau à gauche en entrant dans la grande galerie, n° 233. Il est gravé dans Rosini, planche CCV. Le tableau est sur bois, à détrempe, et formait le panneau d'une armoire. Voy. Vasari, t. IV, p. 188. Rosini, t. III, p. 16. L'exécution du tableau de Paris est si éloignée de la manière de Gozzoli, et si peu digne des formules d'admiration qu'emploie Vasari, qu'on est tenté de croire qu'une copie a été substituée à l'original.

pium[1]; au haut, le Christ, les évangélistes, Moïse, saint Paul; des deux côtés, Platon et Aristote; au-dessous, le pape et les docteurs illuminés par saint Thomas[2]; à ses pieds, un personnage étendu tout de son long, et feuilletant un gros livre sur lequel on lit : *Et faciens causas infinitas In primum librum Aristotelis.*

Une tradition constante a vu jusqu'ici dans le personnage renversé que saint Thomas semble repousser hors du plan du tableau, Guillaume de Saint-Amour. En effet, nous avons vu que Guillaume joue dans la légende de saint Thomas un rôle parallèle à celui d'Averroès, et est comme lui sacrifié au triomphe du docteur dominicain. Il est certain d'ailleurs que le peintre a eu l'intention de représenter dans la partie inférieure de son tableau l'assemblée d'Anagni de 1256, présidée par Alexandre IV, et où fut condamnée la doctrine de l'Université de Paris sur la pauvreté monastique. Les personnages qui y figurent, outre le docteur angélique, sont saint Bonaventure, Jean

[1] On lit sur l'autre feuillet du livre l'axiome nominaliste : *Multitudinis usum in rebus nominandis sequendum philosophi censent communiter;* et aux deux côtés de saint Thomas : *Vere hic est lumen Ecclesiæ. — Hic adinvenit omnem viam disciplinæ.* Une personne qui a vu le tableau de Traini, depuis que la première édition de cet ouvrage a paru, m'assure qu'il présente les mêmes inscriptions que celui de Gozzoli, mais presque effacées.

[2] Gozzoli a renoncé aux filets d'or qui, dans le tableau de Traini, représentent la marche des rayons de lumière, et donnent à son tableau une physionomie si caractérisée.

des Ursins, Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand, Humbert de Romans[1]. Toutefois le rapprochement des peintures de Pise et de Florence dont j'ai parlé plus haut, ne permet pas, ce me semble, de douter qu'ici encore le maudit ne soit Averroès. Et d'abord, le personnage de Gozzoli, comme l'Averroès de Traini, a une barbe épaisse; il porte le turban et des bottes en cordouan. Le gros volume qu'il a entre les mains ressemble bien plus au Grand Commentaire qu'aux petits livres de Guillaume de Saint-Amour. En outre, il est évident que Gozzoli n'a obéi dans ce tableau à aucune inspiration vivante, qu'il s'est proposé simplement de reproduire avec quelques variantes le tableau de Traini; comment supposer qu'il ait modifié une tradition dont il n'avait pas le sens primitif, et qu'il ait introduit dans son œuvre un personnage tout à fait étranger à l'école de Pise, et que probablement lui-même ne connaissait pas? Enfin, ce qui lève tous les doutes, c'est que Guillaume de Saint-Amour figure dans la partie inférieure du tableau, non plus en costume de juif oriental, mais avec l'extérieur qui convient à un docteur de l'Université de Paris[2].

Quelle a pu être l'origine de ce thème si longtemps conservé par les écoles de Pise et de Florence? On a supposé

[1] Voir le catalogue des tableaux du Louvre. École italienne, par M. Villot, p. 86.

[2] Longpérier, dans l'*Athenæum français*, 1852, p. 121, et dans *l'Annuaire de la Soc. des Ant. de France* pour 1853, p. 129-130. Comparez le portrait de Guillaume de Saint-Amour, d'après une verrière de Sorbonne, en tête de ses œuvres (Constantiæ, 1620).

que Gaddi n'avait fait que réaliser en peinture à Santa Maria Novella les idées que lui avait communiquées frà Domenico Cavalca. On ne peut douter au moins, en voyant Averroès jouer exactement le même rôle dans trois peintures exécutées sur un même point et presque la même année (de 1335 à 1340)[1], qu'Orcagna, Traini, Gaddi n'aient puisé leur inspiration à une même source. Or, cette source peut être déterminée avec certitude; c'est la légende de Guillaume de Tocco. On se rappelle que Guillaume, énumérant les hérétiques vaincus par saint Thomas, met au premier rang Averroès. Les peintres recevaient des moines un *libretto* qui leur traçait le plan de la composition, avec les personnages qui y devaient figurer, et ce canevas écrit n'était ordinairement que la reproduction de la légende qui avait cours[2]. La canonisation de saint Thomas, qui eut lieu en 1323, et à laquelle Guillaume de Tocco eut une grande part, avait vivement tourné l'attention de ce côté[3]. Je n'hésite donc pas à voir dans la légende de Guillaume l'origine du rôle que joue Averroès dans les disputes de saint Thomas. Quant à sa place dans l'enfer

[1] Un autre tableau de Pise, de Getto di Jacopo, l'un des derniers peintres de l'école pisane, représente la dispute de saint Thomas sur le mystère de l'Incarnation (Rosini, t. II, p. 181). Il m'a été impossible de le voir, et je ne puis dire si Averroès y figure.

[2] Voir un spécimen de ces *libretti* publié par M. Ph. Guignard (*Mémoires fournis aux peintres pour la tapisserie de S. Urbain* (Troyes, 1851).

[3] *Acta SS. Martii*, t. I, p. 666 et sqq.

d'Orcagna, peut-être Raymond Lulle, qui à deux reprises séjourna à Pise, et qui en 1307 y termina son *Ars brevis*[1], ne fut-il pas étranger à cette conception.

Le personnage d'Averroès cessa d'être familier aux peintres italiens du XVI[e] siècle. C'est à tort qu'on a voulu le voir dans l'*École d'Athènes* de Raphaël. Le personnage coiffé d'un turban qui se penche pour regarder la table de Pythagore est bien un Arabe; mais il semble que Raphaël a voulu signifier par là que les Arabes ont emprunté aux Grecs leur arithmétique ou leur philosophie[2]. Raphaël était trop instruit pour rattacher Averroès à Pythagore plutôt qu'à Aristote. En tout cas, le cycle d'idées que Raphaël a représenté dans cette composition admirable n'a rien à voir avec la philosophie scolastique ou averroïste. C'est le triomphe de la Grèce et le développement de l'esprit grec qu'il a en vue; Platon est pour lui l'auteur du *Timée;* Aristote, de l'*Éthique*. S'il fallait indiquer l'école à laquelle le peintre incomparable emprunta le sujet et le plan de sa fresque, ce serait à Marsile Ficin qu'on serait le plus tenté de songer.

Acta SS. Junii, t. V, p 647-48.

[2] V. Passavant, *Rafael von Urbino*, t. I, p. 150 note; III, 14; Trendelenburg, *Rafaels Schule von Athen* (Berlin, 1843); Platner et Bunsen, *Beschreibung der Stadt Rom*, t. II, p. 339; A. Gruyer, *Essai sur les fresques de Raphaël*, p. 92. Bellori ne connaît aucune tradition à ce sujet. C'est, je crois, M. Longhena, dans sa traduction italienne de la *Vie de Raphaël* de M. Quatremère de Quincy, qui a nommé le premier Averroès.

§ XVII

Ainsi, dans toute la philosophie scolastique, Averroès soutient un double personnage. D'un côté, c'est l'Averroès qui a fait le *Grand Commentaire*, l'interprète par excellence du philosophe, respecté même de ceux qui le combattent; de l'autre, c'est l'Averroès du Campo Santo, le blasphémateur des religions, le père des incrédules. Il peut d'abord sembler étrange qu'à une époque de foi absolue, ces deux rôles ne se soient pas exclus l'un l'autre, et qu'un même homme ait pu être à la fois le maître classique des écoles catholiques et le précurseur de l'Antechrist. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, le moyen âge trouvait tout naturel de demander des leçons de philosophie à ceux que sa foi l'obligeait de damner. La profonde séparation que l'on établissait entre la philosophie et la révélation, laissait croire que des païens avaient pu surpasser les chrétiens en lumières naturelles. L'historien ne doit pas être plus surpris de voir des évêques, peut-être même un pape, sortir de l'école de Tolède, que l'archéologue ne l'est, quand il trouve dans les trésors du moyen âge des ornements ecclésiastiques faits d'étoffes arabes et couverts de sentences du Coran.

C'est surtout au XIVe siècle que l'autorité du *Commentaire* devint absolue et incontestée. Au XIIIe siècle, Averroès reste encore dans l'opinion au-dessous d'Avicenne.

Humbert de Prulli, en 1291, énumérant les commentateurs qu'il a mis à profit pour son exposition de la Métaphysique, ne le place qu'au quatrième rang[1]. Durant le XIVe et le XVe siècle, au contraire, Averroès est le *commentateur* par excellence, le seul que l'on copie, le seul que l'on cite. Pétrarque le regarde comme le premier, le seul peut-être qui ait commenté les œuvres complètes d'un auteur ancien[2]. Patrizzi l'envisage comme le père de toute la scolastique et le seul commentateur que le moyen âge ait connu[3]. Quand Louis XI entreprend, en 1473, de régler l'enseignement philosophique, la doctrine qu'il recommande est celle d'*Aristote et de son commentateur Averroès, reconnue depuis longtemps pour saine et assurée*[4]. Dans une lettre datée d'Haïti (octobre 1498), Christophe Colomb nomme Avenruyz, d'après une citation de Pierre d'Ailly, comme un des auteurs qui lui ont fait deviner l'existence du Nouveau Monde[5].

[1] *Hist. litt. de la Fr.* t. XXI, p. 88 et 89.

[2] *De sui ipsius et mult. ignor.* Opp. t. II, p. 1053.

[3] *Discuss. Peripat.* t. Ier, l. XIII, p. 106. (Venet. 1571.)

[4] Statuimus et edicimus quod *Aristotelis doctrina ejusque commentatoris Averroys....* aliorumque realium doctorum, quorum doctrina retroactis temporibus sana securaque comperta est, tam in sacræ theologiæ quam artium facultatibus, deinceps more consueto legatur, doceatur, dogmatizetur, discatur et intimetur. *Ordonn. des rois de France*, t. XVII, p. 610. — Cf. du Boulay, t. V, p. 708.

[5] Navarete, *Coleccion de viages y descubrimientos*, t. Ier, p. 261. (Madrid, 1825.) — Humboldt, *Hist. de la découverte du Nouv. Cont.* t. I, p. 67, 78, 97, 98.

On a pu remarquer qu'au XIII[e] siècle ce n'est pas sans quelque peine que nous avons reconnu les averroïstes. Les réfutations de l'école dominicaine, les fureurs de Raymond Lulle nous ont seules révélé leur existence. Il serait impossible de désigner nommément un seul des maîtres qui avouaient ces doctrines. Il n'en est plus de même au XIV[e] siècle. Nous y trouvons une école qui porte bien décidément pour drapeau le nom d'Averroès; ce groupe philosophique, qu'on doit envisager comme l'antécédent naturel de l'école de Padoue, présente des caractères suffisamment arrêtés : substitution du Commentaire d'Averroès comme texte des leçons aux traités d'Aristote; innombrables *questions* sur l'âme et sur l'intellect; manière abstraite, pédante, inintelligible[1].

Le carme Jean de Baconthorp (mort en 1346) est le personnage le plus marquant de cette école. Son nom paraît toujours accompagné de l'épithète de *prince des Averroïstes*[2]. Baconthorp fut provincial des carmes en

[1] C'est cette école que Patrizzi avait en vue quand il parle ainsi de la seconde génération des docteurs scolastiques : « Ingens ab his philosophorum numerus ac successio manavit, quæ in Aven Roicis hypothesibus habitavit.... Inde dubitationum ac quæstionum sexcentorum millium numerus manavit. » (*Discuss. Perip.* t. I[er], l. XIII, p. 106. Venet. 1571.)

[2] *Averroistarum princeps dictus. Bibliotheca carmelitana* (Aurelianis, 1752), col. 743. — Omnes Averrois sententias mordicus tenuit, et illius scholæ suo tempore quasi princeps haberi voluit. (Pits, *De ill. Angl. Script.* p. 451. — Du Boulay, *Hist.*

Angleterre, et devint le *docteur* de son ordre, comme saint Thomas était celui des dominicains, Duns Scot, celui des franciscains, Gilles de Rome, celui des augustins. Par lui l'averroïsme devint traditionnel dans l'école des carmes. Nous voyons en effet que, dans les premières années du XVIIIe siècle, un religieux de cet ordre, Joseph Zagaglia de Ferrare, eut l'idée de renouveler la méthode de Baconthorp, et de l'appliquer à la théologie[1]. Baconthorp, du reste, cherche moins à soutenir les doctrines hétérodoxes de l'averroïsme qu'à en pallier l'hétérodoxie. Il rejette l'unité de l'intellect, mais après avoir montré préalablement combien les arguments de saint Thomas et de Hervé Nedellec sont peu concluants contre le vrai sentiment d'Averroès. Averroès n'a pas prétendu établir comme vraie et démontrée une hypothèse qui serait en contradiction avec ses propres principes. Ce n'a été de sa part qu'une fiction, un exercice de logique, une thèse proposée à la discussion et susceptible de mettre en lumière d'autres vérités[2]. Les théories averroïstes de la perception des substances séparées, des intelligences célestes, de l'influence du ciel sur les choses sublunaires, de l'éternité du monde, sont en général expliquées dans le sens le

Univ. Paris. t. IV, p. 995.—Naudé, *Apologie des grands hommes,* p. 496. Paris, 1625.)

[1] *Mém. de Trévoux,* 1713, p. 1661.

[2] Nullus debet reputare istam opinionem esse veram, quam ipsemet opinans non reputat nisi fictionem, et solum ponit eam propter exercitium, ut veritas completius inquiratur. In II Sent. Dist. XXI. (Cremonæ, 1618.)

plus adouci[1]. C'est par le grand usage qu'il fait d'Averroès et par l'autorité qu'il lui accorde, bien plus que par sa doctrine, que Baconthorp mérita d'être considéré comme le représentant de l'averroïsme au XIVe siècle, et d'être adopté comme classique dans l'école de Padoue. Nous verrons plus tard le singulier mensonge que cette réputation a inspiré à Vanini.

Walter Burleigh doit être rangé dans le même groupe philosophique. Zimara le cite fréquemment comme un averroïste[2], et en effet il fut fort copié à Venise et à Padoue durant le XVe siècle[3]. Pierre Auriol et toute la fastidieuse scolastique du XIVe et du XVe siècle, Pierre de Tarentaise, Nicolas Bonnet, Gabriel Biel; l'école okkamiste surtout, Buridan, Marsile d'Inghen, appartiennent au même type. La pensée n'a plus désormais assez d'originalité pour établir une classification entre ces maîtres, suffisamment rapprochés par leur physionomie pâle et terne.

L'averroïsme n'est en un sens que le nom de cette scolastique épuisée des *Quæstiones* et des *Quodlibeta,* qui se traîne en expirant péniblement de vieillesse et de nullité jusqu'à l'apparition de la philosophie moderne. La seule réaction tentée hors de l'Italie contre le pédantisme averroïstique, est celle de Jean Wessel de Gansfort, esprit

[1] In II Sent. Dist. I. — *Quæst. quodl.* l. I, quæst. 14; l. II, quœst. 7.

[2] *Burleius et alii averroistæ.* (*Solut. contrad.* f. 188.)

[3] Cf. Minciotti, *Catal. dei codd. mss. di S. Antonio di Padova,* p. 97, 98, 100, 104, 107, 135.

cultivé et déjà philologue, reflet isolé des Pétrarque, des Marsile Ficin, des Politien, des Bembo, au milieu de l'Europe barbare. Jean Wessel, comme tous ces humanistes, haïssait Averroès; il chercha à opposer Platon à la routine du péripatétisme arabe, et à la théorie de l'intellect unique, la doctrine de saint Augustin : *Unus est magister Deus... In lumine tuo videbimus lumen*[1].

[1] Brucker, t. III, p. 859, sqq. t. VI, p. 611

CHAPITRE III

L'AVERROÏSME DANS L'ÉCOLE DE PADOUE

§ I

L'université de Padoue mérite une place dans l'histoire de la philosophie, moins comme ayant inauguré une doctrine originale, que comme ayant continué plus longtemps qu'aucune autre école les habitudes du moyen âge. La philosophie de Padoue, en effet, n'est autre chose que la scolastique se survivant à elle-même, et prolongeant sur un point isolé sa lente décrépitude, à peu près comme l'empire romain réduit à Constantinople, ou la domination musulmane en Espagne resserrée dans les murs de Grenade. Le péripatétisme arabe, personnifié dans Averroès, se cantonne, pour ainsi dire, dans le nord-est de l'Italie, et y traîne son existence jusqu'en plein XVIIe siècle. Cremonini, mort en 1631, est, à proprement parler, le dernier scolastique.

Comment cette insipide philosophie put-elle être si vivace, malgré les railleries de Pétrarque, malgré les attaques des humanistes, dans le pays qui le premier embrassa la culture moderne? A cette question il faut répondre, ce me semble, que le mouvement de la rennaissance fut un mouvement littéraire, et non un mouvement philoso-

phique. L'Europe barbare avait trouvé dans son propre sein l'élan de la curiosité scientifique, mais non le sentiment de la beauté des formes. Elle faisait maintenant sa rhétorique à l'école des anciens. Les représentants du mouvement de la renaissance ne s'emparèrent jamais bien décidément de la philosophie. Cet enseignement resta ainsi dans la vieille ornière : les traditions pédantes et grossières du moyen âge s'y perpétuèrent, les esprits fins s'éloignèrent de cette maison de disputes et de mauvais ton, où l'on parlait un jargon barbare et où les charlatans tranchaient du maître. La vérité en toute chose étant extrêmement délicate et fugitive, ce n'est pas à la dialectique qu'il est donné de l'atteindre. En géométrie, en algèbre, où les principes sont extrêmement simples et vrais d'une manière absolue, on peut s'abandonner au jeu des formules et les combiner indéfiniment, sans s'inquiéter des réalités qu'elles représentent. Dans les sciences morales et politiques, au contraire, où les principes, par leur expression insuffisante et toujours partielle, posent à moitié sur le vrai, à moitié sur le faux, les résultats du raisonnement ne sont légitimes qu'à condition d'être contrôlés à chaque pas par l'expérience et le bon sens. Le syllogisme excluant toute nuance et la vérité résidant tout entière dans les nuances, le syllogisme est un instrument inutile pour trouver le vrai dans les sciences morales. La pénétration, la souplesse, la culture multiple de l'esprit, voilà la vraie logique. La forme est, en philosophie, au moins aussi importante que le fond ; le tour donné à la pensée est la seule démonstration possible, et en un sens il est vrai de

dire que les humanistes de la renaissance, en apparence uniquement occupés de bien dire, étaient plus réellement philosophes que les Averroïstes de Padoue.

L'école de Padoue, il est vrai, n'est pas seule coupable de cet étrange anachronisme. Il n'est pas exact d'envisager la scolastique comme finissant au XVe ou au XVIe, ni même au XVIIe siècle. Ne vit-on pas un ordre célèbre faire à Descartes la plus vive opposition au nom d'Aristote, j'entends de l'Aristote des écoles, c'est-à-dire des cahiers que les générations de professeurs se transmettaient de main en main? Il serait facile de montrer que la scolastique se continue encore de nos jours dans plus d'un enseignement[1]. Rien n'égale les bizarres contrastes que présentent sous ce rapport les *rotuli*, ou programmes du XVIe et du XVIIe siècle, que l'université de Padoue conserve encore. A côté de la vraie science représentée par les Fallope, les Fabrice d'Acquapendente, on trouve la théologie enseignée par un dominicain, *secundum viam S. Thomæ*, et par un franciscain, *secundum viam Scoti.* Cremonini annonce à ses auditeurs qu'il exposera le traité de la Génération et de la Corruption, le traité du Ciel et du Monde[2], avec un traitement de deux mille florins, tan-

[1] On m'a assuré que dans quelques séminaires de Lombardie on suit encore, pour l'enseignement philosophique, des cahiers de l'école de Padoue du XVIe siècle.

[2] La division des chaires était déterminée par les titres des traités aristotéliques ; il y avait la chaire du traité de l'Ame, la chaire des Analytiques, la chaire des Sophismes de Hentisberus, etc.

dis que Galilée, avec un traitement fort inférieur, expliquera les éléments d'Euclide [1].

L'école de Padoue est une école de professeurs. Il n'en reste que des leçons, et les leçons, à cette époque, ne savaient pas encore devenir des livres. Aussi cette école n'a-t-elle rien laissé qui supporte la lecture, ou puisse être de quelque valeur dans l'état actuel de l'esprit humain. Une école de professeurs peut rendre à la science de grands services, mais non représenter dans sa complexité l'ensemble de la nature humaine. La philosophie de Padoue, c'est Padoue elle-même. Comparée aux cités toscanes, cette ville est médiocre et sans génie. Toutes les belles choses, l'*Arena*, le Baptistère, la *Ragione*, le *Santo*, y ont été faites par des étrangers. Qu'est-ce que saint Antoine, la fleur de Padoue, la vraie création padouane, comparé à François d'Assise, à Catherine de Sienne? Ses miracles sont de la plus pauvre invention; toute sa légende est du plus mauvais style.

Le mouvement intellectuel de Bologne, de Ferrare, de Venise se rattache tout entier à celui de Padoue. Les universités de Padoue et de Bologne n'en font réellement qu'une, au moins pour l'enseignement philosophique et médical. C'étaient les mêmes professeurs qui, presque tous les ans, émigraient de l'une à l'autre pour obtenir une augmentation de salaire. Padoue,

[1] On raconte encore à l'université de Padoue, qu'après la découverte des satellites de Jupiter, Cremonini jugeant la chose contraire à Aristote, refusa obstinément de regarder désormais au télescope.

d'un autre côté, n'est que le quartier latin de Venise; tout ce qui s'enseignait à Padoue s'imprimait à Venise. Il est donc bien entendu que sous le nom d'*école de Padoue* on comprend ici tout le développement philosophique du nord-est de l'Italie.

§ II

C'est surtout l'étude de la médecine qui contribua à fonder à Padoue le règne des Arabes. Pierre d'Abano mérite, sous ce rapport, d'être considéré comme le fondateur de l'averroïsme padouan[1]. Le *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum* prélude déjà aux essais de Zimara, de Tomitanus, pour mettre d'accord Aristote et Averroès. Chose singulière pourtant ! Pierre d'Abano ne connaît ni le *Colliget* ni les œuvres médicales d'Averroès : toutes les citations qu'il fait de cet auteur sont empruntées à ses œuvres philosophiques. Mais à un autre titre, je veux dire par sa réputation suspecte et son orthodoxie équivoque, Pierre d'Abano mérita bien mieux le nom d'averroïste. La pensée impie de l'horoscope des religions, ensuite reprise par Pomponat, Pic de la Mirandole, Cardan, Vanini, est énoncée pour la première fois, ce me semble, dans ses écrits avec une surprenante hardiesse.

[1] Tiraboschi (*Storia della lett. ital*, t. V, l. II, chap. II, § 3) veut que Pierre d'Abano soit le premier auteur qui ait cité Averroès en Italie. C'est beaucoup trop dire.

« Ex conjunctione Saturni et Jovis in principio Arietis, » quod quidem circa finem 960 contingit annorum... totus » mundus inferior commutatur ita quod non solum regna, » sed et *leges* et prophetæ consurgunt in mundo... sicut » apparuit in adventu Nabuchodonosor, Moysi, Alexandri » Magni, *Nazarei*, Machometi[1]. » Ceci s'écrivait en 1303. Pierre d'Abano mourut pendant qu'on instruisait son procès; l'inquisition prit sa revanche en faisant brûler ses os[2], et son nom resta dans la mémoire populaire chargé de machinations infernales et entouré de mystérieuses terreurs.

Toute la médecine padouane est désormais vouée à l'averroïsme[3]. Les médecins forment, à cette époque, dans le nord de l'Italie, une classe riche, indépendante, mal vue du clergé, et qui paraît avoir eu en religion des opinions assez libres. Médecine, arabisme, averroïsme, astrologie[4], incrédulité, devinrent des termes presque

[1] *Concil. controv.* f. 15. (Venet. 1565.)

[2] Sa pierre sépulcrale se voit pourtant aux Ermites, avec cette inscription : *Petri Aponi cineres. Ob. ann.* 1315, *æt.* 66.

[3] Nec aliter medico philosophandum putabant, quam Averrois et Avicennæ doctrina. Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, I^a pars, p. XLIX.—Tiraboschi. t. V, l. II, cap. II, § 2 sqq.

[4] L'astrologie se rattachait de fort près à l'esprit arabe. On croyait cependant à cette époque qu'Averroès avait combattu les prétentions de cette science imaginaire. « Dicam ergo cum Averroe : Astrologia nostri temporis nulla est. Sed statim dicit astrologus (scil. Petrus Aponus) : Averroes non scivit astrologiam ; sed astra non mentiuntur. » Benvenuto d'Imola, ad *Inf.* cant. XX, apud Muratori, *Antiq.* t. III, col. 947.

synonymes. Cecco d'Ascoli est condamné, en 1324, par l'inquisition de Bologne, à se défaire de tous ses livres d'astrologie, et à assister tous les dimanches au sermon dans l'église des dominicains, parce qu'il avait parlé contre la foi[1]; plus tard il est brûlé, et Orcagna le place dans un de ses Enfers. Le tour d'esprit positif et enclin au matérialisme, qui domine dans l'Italie du Nord, se dévoile, les esprits forts se multiplient, et ici, comme partout, cherchent à se couvrir du nom d'Averroès. Mais les formes un peu roides du péripatétisme et la barbarie de l'école arabe firent tomber les averroïstes dans une morgue pédante qui ne pouvait manquer de déplaire aux esprits plus cultivés de la Toscane. L'instinct si délicat de Pétrarque saisit cette nuance avec une finesse admirable : l'antipathie pour l'averroïsme médical est un des traits essentiels de sa vie, et une des plus agréables boutades de ce charmant esprit.

§ III.

Pétrarque mérite d'être appelé le premier homme moderne, en ce sens qu'il inaugura chez les Latins le sentiment délicat de la culture antique, source de toute notre civilisation. Le moyen âge, à diverses reprises, avait bien cherché à renouer le fil rompu et à se rattacher à la tra-

[1] Cf. Tiraboschi, t. V, l II, cap. II, § 15.
[2] Vasari, II, 129 (édit. Lemonnier).

dition classique. Mais le moyen âge, malgré son admiration pour l'antiquité, ne la comprit jamais dans ce qu'elle a de vivant et de fécond. Pétrarque, au contraire, fut véritablement un ancien. Le premier il retrouva le secret de cette façon noble, généreuse, libérale de comprendre la vie, qui avait disparu du monde depuis le triomphe de la barbarie. Pétrarque devait, par conséquent, détester le moyen âge et tout ce qui s'y rattachait. Or, la science arabe lui paraissait comme un reste de la pédanterie de cette époque. Tandis que les sources originales de la science antique avaient été scellées pour l'Occident, les Arabes avaient rendu d'incontestables services. Mais, en présence de l'antiquité elle-même, ces interprètes infidèles n'étaient plus qu'un embarras. L'engouement ridicule de leurs disciples provoqua dans la nature fine et irritable de Pétrarque un violent accès d'humeur[1].

Cette aversion se retrouve à chaque page de ses écrits. Pétrarque ne veut même pas être guéri par les conseils de la médecine arabe, ni par des remèdes qui portent des noms arabes[2]. « Je te prie de grâce, dit-il à son ami Jean Dondi[3], en tout ce qui me concerne, de ne tenir aucun compte de tes Arabes, pas plus que s'ils n'existaient. Je hais toute cette race. Je sais que la Grèce a produit des hommes

[1] M. Henschel a émis des vues fort analogues à celles qui suivent dans l'*Allgemeine Monatschrift* de Kiel, août 1853.

[2] *Contra medicum quemdam invect.* t. II, p. 1093, 1097. — *Rer. sen.* XXII, p. 907 (Édit. Henricpetri, 1554)

[3] Senil. XII. Ep. 2 (t. II, p. 904).—Seclusis Arabum mendaciis. (*Contra med. quemdam invect.* p. 905.)

doctes et éloquents : philosophes, poëtes, orateurs, mathématiciens, tous sont venus de là; là aussi sont nés les pères de la médecine. Mais les médecins arabes!... tu dois savoir ce qu'ils sont. Pour moi, je connais leurs poëtes; on ne peut rien imaginer de plus mou, de plus énervé, de plus obscène[1]... A peine me fera-t-on croire que quelque chose de bon puisse venir des Arabes[2]. Et vous néanmoins, doctes hommes, par je ne sais quelle faiblesse, vous les comblez de louanges imméritées; à tel point que j'ai entendu un médecin dire, avec l'assentiment de ses collègues, que s'il trouvait un moderne égal à Hippocrate, il lui permettrait peut-être d'écrire, si les Arabes n'avaient écrit; parole qui, je ne dirai pas brûla mon cœur comme une ortie, mais le transperça comme un stylet, et aurait suffi pour me faire jeter au feu tous mes livres.... Quoi! Cicéron a pu être orateur après Démosthène; Virgile, poëte après Homère; Tite-Live et Salluste, historiens après Hérodote et Thucydide; et après les Arabes il ne sera plus permis d'écrire!... Nous aurons souvent égalé, quelquefois surpassé les Grecs, et par conséquent toutes les nations, excepté, dites-vous, les Arabes! O folie! ô vertige! ô génie de l'Italie assoupi ou éteint[3]! »

[1] Comment Pétrarque a-t-il pu connaître la poésie arabe, dont le moyen âge n'a pas eu la moindre notion?

[2] Unum, antequam desinam, te obsecro, ut ab omni consilio mearum rerum tui isti Arabes arceantur atque exulent : odi genus universum.... Vix mihi persuadebitur ab Arabia posse aliquid boni esse. (T. II, p. 913.)

[3] ....Arabiculis, ut vos velle videmini, duntaxat exceptis! O

La haine de Pétrarque contre les astrologues et les médecins[1] venait de ce que les uns et les autres représentaient à ses yeux l'esprit arabe, le matérialisme fataliste et incrédule. Il semble d'ailleurs qu'en tout temps la médecine ait eu le privilége d'ameuter contre elle les humanistes et une certaine classe d'esprits honnêtes. La haine des médecins devint presque une idée fixe chez Pétrarque dans ses dernières années. Il avait eu quelques démêlés à Avignon avec les médecins du pape, qui affectaient de dédaigner les poëtes, comme gens inutiles et sans profession[2]. C'est à ce propos qu'il composa ses quatre livres d'*Invectives contre un médecin*[3], volumineuse déclamation où il a recueilli contre l'art de guérir tous les griefs imaginables, pour aboutir à ce résultat qu'il n'est pas au monde un médecin à qui l'on puisse se fier[4]. Dans une lettre à

infamis exceptio! O vertigo rerum admirabilis! O Italica vel sopita ingenia vel extincta! (*Ibid.*)

[1] Cf. Tiraboschi, t. V, l. II, cap. III, § 1, sqq. — Sprengel, *Hist. de la méd.* t. II, p. 477-78.— Andres, *Dell' origine*, etc. t. Ier, p. 153 (Parma, 1782), et une dissertation sur Pétrarque envisagé comme critique de la médecine de son temps, dans le *Janus*, journal d'histoire de la médecine, publié à Breslau, par A. W. E. Th. Henschel, t. Ier (1846), p. 183 et suiv.

[2] Senil. l. XII, ep. 1 et 2 (t. II, p. 900, 908, 914). — L. XV, eq. 3 (p. 951, sqq.)

[3] Opp. t. II, p. 1086, sqq.—Comparez la critique de Louis Vivès, *De causis corruptarum artium*, l. V. (Opp. t. I, p. 413, sqq. Bâle, 1555.)

[4] De medicis non modo nil sperandum, sed valde etiam metuendum. (Opp. t. II, p. 801.)

Boccace[1], il décrit avec malice le charlatanisme et la vanité des médecins de son temps, qui ne paraissent en public que superbement vêtus, montés sur des chevaux magnifiques, avec des éperons d'or et un air d'autorité, les doigts resplendissants de bagues et de pierres précieuses[2]. « Peu s'en faut, dit-il, qu'ils ne s'arrogent les honneurs du triomphe; et, en effet, ils le méritent, car il n'est personne parmi eux qui n'ait tué au moins cinq mille hommes, nombre exigé pour avoir droit à ces honneurs.» Dans une autre lettre, adressée à Pandolfe Malatesta, il raconte, ou peut-être il invente à l'appui de sa thèse les anecdotes les plus gaies[3]. Il paraît, du reste, que les beaux esprits de Padoue lui furent reconnaissants de cette campagne contre le pédantisme des médecins, puisque longtemps après l'on voit un Padouan proposer de lui élever à ses frais une statue dans le *Prato della Valle*, à condition qu'on lui permette d'y inscrire :

Francisco Petrarchæ
Medicorum hosti infensissimo.

L'antipathie de Pétrarque pour tout ce qui sentait le

[1] Senil. l. V, ep. 4. (T. II, p. 796, sqq.)

[2] Les traités de médecine au moyen âge ne se font pas scrupule de conseiller au médecin les moyens du plus impudent charlatanisme, pour se faire valoir. Cf. Henschel, *Janus*, t. Ier, p. 307, sqq.—Daremberg, *Voyage médico-littéraire en Angleterre*, p. 14.

[3] Senil. l. XIII, ep. 8.—Cf. *Ibid.* l. XIV, ep. 16. — L. XII, ep. 1 et 2.—L. III. ep. 4.

charlatanisme lui fit méconnaître quel service l'école médicale, malgré ses ridicules, rendait à l'esprit humain, en fondant la science laïque et rationnelle. Toutes les fois que l'Italie a voulu réagir contre la superstition populaire, elle est tombée dans une sorte de matérialisme âpre, roide, exclusif. Averroès et les Arabes n'étaient à cette époque pour les libres penseurs du nord de l'Italie qu'un mot de passe. On ne pouvait aspirer au titre de philosophe ingénieux à moins de jurer par Averroès. Pétrarque lui-même nous raconte à ce sujet de curieuses aventures[1]. Il reçut un jour dans sa bibliothèque, à Venise, la visite d'un de ces averroïstes, *qui, selon la coutume des modernes philosophes, pensent n'avoir rien fait, s'ils n'aboient contre le Christ et sa doctrine surnaturelle.* Pétrarque ayant osé dans la conversation citer quelque parole de saint Paul, cet homme fronça le sourcil avec dédain[2]. « Garde pour toi, lui dit-il, les docteurs de cette espèce. *Pour moi, j'ai mon maître, et je sais à qui je crois*[3]. » Pétrarque essaya de défendre l'apôtre. L'averroïste se prit à rire : « Allons, dit-il, reste bon chrétien ; pour moi, je ne crois pas un mot de toutes ces fables. Ton Paul, ton Augustin et tous ces gens dont tu fais tant de cas n'étaient que des bavards. Ah ! si tu étais capable de lire Aver-

[1] Senil. l. V, ep. 3 (t. II, p. 796).—Cf. Tiraboschi, t. V, p. 190 et suiv. (Édit. Modène.)

[2] Ille spumans rabie, et contemptus supercilio frontem turpans : Tuos (inquit) et Ecclesiæ doctorculos tibi habe....

[3] Ces mots cités par dérision de la IIe épître à Timothée (I, 12), s'appliquaient à Averroès.

roès!... Tu verrais combien il est supérieur à tous ces drôles[1] ! » Pétrarque eut peine à retenir sa colère; il prit l'averroïste par le manteau, en le priant de ne plus revenir. Une autre fois, Pétrarque s'étant permis de citer saint Augustin à un de ces esprits forts : « Quel dommage, reprit celui-ci, qu'un si grand génie se soit laissé prendre à des fables aussi puériles[2]. Mais j'ai de toi meilleure espérance, et un jour sans doute tu seras des nôtres. »

Il paraît en effet que pendant quelque temps Pétrarque fut en butte aux obsessions des averroïstes[3]. Son traité *De sui ipsius et multorum ignorantia*[4] n'est que le récit des conversations qu'il eut à Venise avec quatre averroïstes de ses amis, qui mirent tout en œuvre pour l'attirer à leur parti. Pétrarque raconte d'abord les efforts qu'ils tentaient auprès de lui, soit individuellement, soit réunis, et le dépit qu'ils éprouvaient en le voyant prendre au sérieux sa religion et citer Moïse et saint Paul comme des autorités. Finalement, ils tinrent conseil pour savoir si ce n'était pas

[1] Ad hæc ille nauseabundus risit : « Et tu (inquit) esto Christianus bonus; ego horum omnium nihil credo. Et Paulus et Augustinus tuus, hique omnes alii quos prædicas, loquacissimi homines fuere. Utinam tu Averroim pati posses, ut videres quanto ille tuis his nugatoribus major sit ! » Exarsi, fateor, et vix manum ab illo impuro et blasphemo ore continui....

[2] T. II, p. 1055.

[3] Neque illis ignota est bibliotheca nostra, quam toties me tentantes ingressi sunt. (T. II, p. 1054.)

[4] Opp. t. II, p. 1035 et sqq.

perdre sa peine que de chercher à le convertir, et se résumèrent en l'appelant un bon homme sans littérature : *Brevem diffinitivam hanc tulere sententiam, scilicet me sine litteris virum bonùm.* Un manuscrit de la bibliothèque de SS. Jean et Paul a fourni les noms de ces quatre averroïstes ; c'étaient, dit-on, Léonard Dandolo, Thomas Talento, Zacharie Contarini, tous trois de Venise, et maître Guido da Bagnolo, de Reggio[1]. L'averroïsme était devenu à la mode dans la haute société vénitienne, et il fallait en faire profession, si l'on voulait passer pour un homme de bonne compagnie[2]. Or, sous ce nom se cachait l'incrédulité la plus décidée. « S'ils ne craignaient les supplices des hommes bien plus que ceux de Dieu, ils oseraient, dit Pétrarque, attaquer non-seulement la création du monde selon le Timée, mais la Genèse de Moïse, la foi catholique et le dogme sacré du Christ. Quand cette appréhension ne les retient plus, et qu'ils peuvent parler sans contrainte, ils combattent directement la vérité ; dans leurs conciliabules, ils se rient du Christ et adorent Aristote, qu'ils n'entendent pas. Quand ils disputent en public, ils protestent qu'ils parlent abstraction faite de la foi, c'est-à-dire qu'ils cherchent la vérité en rejetant la vérité, et la lumière en tournant le dos au soleil. Mais en secret, il n'est blasphème,

[1] Primus miles, secundus simplex mercator, tertius simplex nobilis, quartus medicus physicus. P. degli Agostini, *Scritt. Venez.* t. Ier, p. 5. — Tiraboschi, l. c. — De Sade, *Mém. sur la vie de Pétrarque*, t. III, p. 752.

[2] Cogitant se magnos, et sunt plane omnes divites, quæ nunc una mortalibus magnitudo est. (T. II, p. 1038.)

sophisme, plaisanterie, sarcasme qu'ils ne débitent, aux grands applaudissements de leurs auditeurs. Et comment ne nous traiteraient-ils pas de gens illettrés, quand ils appellent *idiot* le Christ notre maître? Pour eux, ils vont gonflés de leurs sophismes, satisfaits d'eux-mêmes, et se faisant fort de disputer sur toute chose sans avoir rien appris. » Pétrarque expose ensuite les subtiles questions qu'ils agitaient sur les Problèmes d'Aristote[1], et les difficultés qu'ils soulevaient sur la création, l'éternité du monde, la toute-puissance de Dieu, la souveraine félicité de l'homme. « Dieux immortels! s'écrie-t-il, on ne mérite le titre d'homme lettré aux yeux de ces gens, si l'on n'est hérétique, frondeur, insensé, et si l'on ne va par les rues et les places publiques disputant sur les animaux, et se montrant bête soi-même. Plus on attaque la religion chrétienne avec fureur, plus on est à leurs yeux ingénieux et docte. Se permet-on de la défendre, on n'est plus qu'un esprit faible et un sot qui couvre son ignorance du voile de la foi. Pour moi, ajoute Pétrarque, plus j'entends décrier la foi du Christ, plus j'aime le Christ, plus je me raffer-

[1] Quot leo pilos in vertice, quot plumas accipiter in cauda, ut adversi coeunt elephantes, etc.... Quæ denique quamvis vera essent, nihil penitus ad beatam vitam (p. 1038). Solebant illi vel aristotelicum problema, vel de animalibus aliquid in medium jactare : ego autem vel tacere, vel jocari, vel ordiri aliud, interdumque subridens quærere quonam modo id scire potuisset Aristoteles, cujus et ratio nulla est et experimentum impossibile. Stupere illi, et taciti subirasci, et blasphemum velut aspicere. (P. 1042.)

mis dans sa doctrine. Il m'arrive comme à un fils dont la tendresse filiale se serait refroidie, et qui entendant attaquer l'honneur de son père, sent se rallumer dans son cœur l'amour qui paraissait éteint. J'en atteste le Christ, souvent les blasphèmes des hérétiques de chrétien m'ont fait très-chrétien. »

Pétrarque ne se contenta pas de ces édifiantes protestations. Il avait entrepris une réfutation en forme des erreurs averroïstes ; mais il ne put l'achever. Aussi redoublait-il d'instances auprès d'un de ses amis, Luigi Marsigli, religieux augustin, pour l'engager à se charger de ce travail. « Je te demande une dernière grâce, lui écrit-il [1] ; c'est de vouloir bien, aussitôt que tu jouiras de quelque loisir, te retourner contre ce chien enragé d'Averroès, lequel, transporté d'une aveugle fureur, ne cesse d'aboyer contre le Christ et la religion catholique. J'avais, tu le sais, commencé à recueillir de côté et d'autre ses blasphèmes ; mais des occupations plus nombreuses que jamais, et le manque de temps, aussi bien que de science, m'en ont détourné. Applique toutes les forces de ton esprit à cette entreprise, qui jusqu'ici a été si indignement négligée, et dédie-moi ton opuscule, soit que je vive ou que je sois mort. »

On méconnaîtrait le caractère de Pétrarque, si l'on croyait que cette opposition à l'averroïsme partît d'une étroite orthodoxie. Celui qui, précurseur des plus vives

[1] Epist. ultima sine titulo (Opp. vol. II, p. 732). — Cf Tiraboschi, t. V, l. II, cap. I, § 23. — De Sade, t. III, p. 761.

aspirations des temps modernes, s'écriait près de deux siècles avant Luther :

Dell' empia Babilonia ond' è fuggita
Ogni vergogna, ond' ogni bene è fori,
Albergo di dolor, madre d'errori,
Son fuggit' io per allungar la vita,

celui qui adressait au peuple romain la lettre *De capessenda libertate*, et s'écriait, dans son enthousiasme pour Colà de Rienzi : *Roma mia sarà ancor bella !* n'était pas homme à s'alarmer de l'émancipation des esprits. Mais Pétrarque en voulait à la morgue hautaine des averroïstes. Ce Toscan, plein de tact et de finesse, ne pouvait souffrir le ton dur et pédantesque du matérialisme vénitien. Beaucoup d'esprits délicats aiment mieux être croyants qu'incrédules de mauvais goût.

§ IV

Ce fut le sort d'Averroès de mener de front dans l'histoire une double destinée, l'une dans l'enseignement classique, l'autre parmi les gens du monde et les libertins. Ces deux rôles toutefois n'étaient pas sans connexion l'un avec l'autre : l'abus que l'on faisait du nom d'Averroès était encouragé par l'autorité magistrale qu'il obtenait dans les écoles. Les habitudes de la scolastique dégénérée avaient en quelque sorte naturalisé le Grand Commentaire dans

la haute Italie. Dès la première moitié du XIV[e] siècle, Grégoire de Rimini, Jérôme Ferrari, Jean de Jandun et frà Urbano de Bologne nous présentent parfaitement caractérisé l'enseignement qui doit se prolonger à Padoue jusqu'au milieu du XVII[e] siècle.

Peu d'auteurs ont été plus cités et ensuite plus oubliés que Jean de Jandun[1]. Il s'agit pourtant d'un de ces maîtres auxquels l'emphase de l'école avait décerné le titre de *monarque de la philosophie* et de *prince des philosophes*. Quoique né en France, quoique ayant professé avec éclat dans l'Université de Paris[2], Jean de Jandun appartient réellement à l'école de Padoue : c'est là que son nom est resté célèbre[3] ; c'est là qu'il connut Marsile de Padoue, et peut-être Pierre d'Abano, avec lesquels il

[1] Jandun est un village du canton de Signy-l'Abbaye, département des Ardennes. Ce nom a donné naissance à une foule d'altérations, Jandunus, Joannes de Gandavo, de Gan, de Ganduno, de Gonduno, de Gandino, de Gedeno, de Jandano, de Jandono, Joannes Jando, etc. Zimara (*Solut. contrad.* f. 107 v°, 170 v°, 214) et Antoine Brasavola de Ferrare, dans son commentaire sur le *De Substantia Orbis*, l'appellent même *Joannes Andegavensis.*

[2] D'Achery, *Spicil.* t. III, p. 85 (edit. alt.). On le fait aussi enseigner à Pérouse. N'aurait-on pas lu *Perusiæ* pour *Parisius ?*

[3] Un sonnet de Dino Compagni, publié par M. Ozanam (*Documents inédits pour servir à l'histoire littéraire de l'Italie*, p. 319-320), est adressé à un *Maestro Giandino*, philosophe et physicien, dont le poëte vante la science et les écrits. On pourrait, sans invraisemblance, identifier ce personnage avec Jean de Jandun. Dino vécut jusqu'en 1323.

entretenait de Paris des relations suivies, et qui le tenaient au courant des productions averroïstes. Il prit parti, comme Marsile, pour Louis de Bavière, dans la querelle de cet empereur avec Jean XXII, coopéra au célèbre ouvrage *Defensor pacis*, et se vit condamner par le pape en 1328[1]. Ses *Questions* et ses Commentaires sur Aristote et Averroès, et en particulier sur le *De substantia orbis*, ont été plusieurs fois imprimés à Venise, en 1488, 1496 et 1501. La Bibliothèque impériale (anc. fonds, 6542) possède de lui un volumineux commentaire inédit du commentaire de Pierre d'Abano sur les Problèmes d'Aristote. Ce fut par l'entremise de Marsile que Jean de Jandun eut le premier connaissance à Paris de l'ouvrage de Pierre d'Abano[2].

[1] Cf. Martène, *Thesaurus novus Anecd.* II, col. 704 et suiv.— Baluze, *Miscell.* t. I, p. 311 et suiv. (Paris, 1678)—J. Wolf, *Lect. Memorab. Centenarii XVI*, t. I, p. 914.—Fabricius, *Bibl. med. et inf. lat.* t. IV, p. 77. — Bandini, *Bibl. Leopoldina Laurent.* t. III, col 103.—H. Wharton, *Appendix ad Hist. litt. Guill. Cave* (Oxon. 1743), p. 36.—Oudin, *De Script. eccl.* t. III, p 883. — Du Boulay, *Hist. univ. Par.* t. IV, p. 163, 205, 206, 974. — Boulliot, *Biographie ardennaise*, t. II, p. 52-56.

[2] Et ego Joannes de Genduno, qui, Deo gratias, credo esse primus inter Parisius regentes in philosophia ad quem prædicta expositio pervenit per dilectissimum meum magistrum Marcilium de Padua, illorum expositionem manibus propriis mihi scribere dignum duxi, ne malorum scriptorum corruptiones dampnosæ delectationem meam in istius libri studio minorarent librumque prænominatum, scilicet illius gloriosi doctoris summas propono, Deo jubente, scolaribus studii Parisiensis verbotenus explicare. (Ms. cité, f. 1.)

Zimara[1] et les Coïmbrois[2] mettent Jean de Jandun au nombre des averroïstes. Il l'est, en effet, par la méthode et les habitudes de son enseignement; Averroès est à ses yeux *perfectus et gloriosissimus physicus, veritatis amicus et defensor intrepidus.* Quant à la doctrine, Jean de Jandun n'en a pas de bien caractérisée. Dans son commentaire sur le *De substantia orbis*, il défend la thèse de la nécessité et de l'incorruptibilité de la matière céleste, et réfute les *modernes*, qui prétendent que le ciel, étant composé de la même matière que le monde sublunaire, ne tient sa nécessité que d'une cause extérieure. Dans ses Questions sur le traité de l'Ame, il se contente de présenter, avec beaucoup de subtilité, le pour et le contre sur les questions averroïstiques de l'intellect[3] : L'intellect actif existe-t-il nécessairement? L'intellect actif fait-il partie de l'âme humaine? L'intellect possible comprend-il toujours l'intellect actif d'une même intellection? Sur la question capitale : L'intellect est-il unique dans tous les hommes? il a peine à se décider entre les raisons opposées. Oui, car s'il y avait plusieurs intellects, la raison d'un homme ne serait pas celle d'un autre; oui, car dans cette hypothèse l'intellect serait individualisé par le corps; or, il est absurde qu'une substance qui existe avant d'être unie au corps soit individualisée par le corps. Non, car

[1] *Solut. contrad.* f. 210 v°.
[2] In l. II *De anima*, cap. I, quæst. 7, art. 1, p. 59.
[3] Je cite d'après le ms. de Saint-Marc, classis VI, n° 101, et 381 de Saint-Antoine de Padoue.

les mêmes raisons prouveraient que l'intelligence est identique chez tous, ce qui est absurde. Non, car l'intellect étant la première perfection de l'homme, le moi serait constitué individu par ce qui fait l'essence d'un autre[1]. Non, car il suivrait de là qu'un même sujet peut soutenir des modifications contraires. Non, car l'intellect étant éternel, et l'espèce humaine étant éternelle, l'intellect serait déjà parfait et plein d'espèces intelligibles[2]. « Pour moi, dit-il, quoique l'opinion du Commentateur et d'Aristote soit expresse, et que cette opinion ne puisse être réfutée par des raisons démonstratives, je pense que l'intellect n'est point unique, et qu'*il y a autant d'intellects que de corps humains*[3]. » Jean de Jandun repousse avec beaucoup plus de décision une opinion qu'il distingue de celle du Commentateur, et d'après laquelle une seule âme éternelle s'individualiserait en chacun par une sorte de métempsycose. Il affirme sans hésiter, et conformément au dogme théologique, que l'âme est formée par une création directe de Dieu au moment de la génération. Sur un grand nombre d'autres questions relatives à l'intellect et à l'intelligible, Jean de Jandun s'éloigne également de l'opinion du Commentateur.

[1] Ego essem per esse tui, et tu per esse mei.

[2] Quum intellectus sit ab æterno, vel ab æterno fuit humana species.... videtur quod jam est omnino perfectus et plenus speciebus intelligibilibus.

[3] Ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum. — On lit à la marge : *Opinio sacræ fidei.*

Le servite frà Urbano de Bologne est un autre exemple de ces religieux qui, comme Baconthorp, affichaient sans crainte le nom d'*averroïste*. Mazzuchelli[1] et Mansi[2] veulent qu'il ait enseigné la théologie à Paris, à Padoue et à Bologne. Mais Tiraboschi[3] fait observer que les anciens documents dont s'est servi le père Giani, annaliste de l'ordre des servites[4], parlent seulement de l'école de philosophie que frà Urbano tint à Bologne. Le principal de ses ouvrages est de 1334, et il nous y apprend lui-même qu'il était alors avancé en âge[5]. Cet ouvrage, qui lui mérita le surnom de ***Père de la philosophie***, est un volumineux commentaire du commentaire d'Averroès sur la Physique d'Aristote. Antoine Alabanti, général des servites, le fit imprimer à Venise en 1492, sous ce titre : *Urbanus Averroista, philosophus summus, ex almifico servorum B. M. V. ordine, commentorum omnium Averoys super librum Aristotelis de Physico auditu expositor clarissimus*, avec une préface de Nicoletti Vernias[6]. L'auteur annonce dans un prologue l'intention de composer un semblable commentaire sur le commentataire du traité du Ciel et du Monde. Averroès, on le voit, a déjà remplacé Aristote ; c'est son texte que l'on commente, en

[1] *Scritt. ital.* t. II, p. III, p. 1479.
[2] *Bibl. med. et inf. lat.* (contin.), t. VI, p. 308.
[3] T. V, l. II, cap. II, nº 3.
[4] *Annales Servorum B. M. V.* vol. Ier, p. 271.
[5] Mansi (l. c.) le fait beaucoup plus moderne, mais sans citer aucune autorité.
[6] Hain, vol. II, pars II, p. 496-497.

lieu et place de celui du philosophe. Frà Urbano, selon Tiraboschi, qui avait vu un exemplaire de son commentaire dans la bibliothèque d'Este à Modène, ne soutenait aucune des opinions coupables d'Averroès. Il ne paraît pas d'ailleurs qu'il ait exercé une grande influence ; car on ne trouve pas de manuscrits de ses ouvrages dans les bibliothèques de Venise et de Lombardie.

Vers la même époque, Zacharie, professeur de rhétorique (*eloquentiæ latinæ didascalus*) à Parme, écrit une thèse *De tempore et motu contra Averoym*, qui se trouve dans le n° 1749 du fonds de Sorbonne[1]. L'ouvrage est de mince valeur ; mais il atteste combien les questions averroïstiques étaient à l'ordre du jour dans les écoles du nord de l'Italie, au commencement du XIVe siècle[2].

Paul de Venise (mort en 1429)[3], l'un des docteurs les plus autorisés de son temps, comme l'atteste le grand

[1] Aucun auteur d'histoire littéraire, que je sache, pas même Affò, n'a parlé de ce Zacharie de Parme. Le ms. de Sorbonne contient deux de ses ouvrages, la thèse précitée et une rhétorique latine fort intéressante, dédiée au cardinal G. de Parme et à Nicolas, doyen de l'église de Paris, sans doute celui qui est mentionné dans la *Gallia christiana* (t. VII, p. 205), vers l'an 1300.

[2] Ce ms. avec beaucoup d'autres, provient du don fait à la Sorbonne par maître Jacques de Padoue.

[3] Cf. Ossinger, *Bibl. Augustin.* p. 922, sqq. — Tiraboschi, t. VI, Ire partie, l. II, cap. II, § 2. — Baldassare Poli, *Supplimenti al Manuale di Tennemann*, p. 537 et suiv. — Les manuscrits de Venise et de Padoue contiennent beaucoup de renseignements sur le même sujet.

nombre des éditions et des copies manuscrites de ses œuvres, Paul de Venise, surnommé d'un commun accord *excellentissimus philosophorum monarcha*[1], admet, avec une franchise dont on a droit d'être surpris dans un religieux augustin, les dernières conséquences de la théorie averroïste. « Les modernes, dit-il, prétendent que l'âme intellective se multiplie selon la multiplication des individus, qu'elle est engendrée, mais non sujette à la corruption ; et ils soutiennent que telle est l'opinion d'Aristote. Mais la vraie opinion d'Aristote, c'est qu'il n'y a qu'un intellect unique pour tous les hommes, conformément à l'interprétation du Commentateur, et d'après ce principe que la nature n'abonde jamais en superflu, comme elle ne manque jamais du nécessaire. Cela ne veut pas dire pourtant que la même âme soit à la fois heureuse et malheureuse, savante et ignorante, toutes ces qualités n'étant dans l'âme que des accidents. L'intellect humain est incréé, impassible, incorruptible; il n'a ni commencement ni fin; il ne se compte pas selon le nombre des individus. En effet, tout ce qui est susceptible d'individualité numérique participe de la matière. Or, l'âme intellective est exempte de toute concrétion matérielle. L'âme intellective est la dernière des intelligences mondaines; elle est spécifique de l'espèce humaine, tandis que l'âme *spi-*

[1] Ces titres de *monarcha sapientiæ, philosophorum suæ ætatis facile princeps*, se donnaient avec une singulière facilité à Padoue aux hommes les plus médiocres. Tel autre s'intitulait : *Aristotelis anima, alter Hippocrates, summus Italiæ philosophus, Aristotelis genius.*

ritive (sic), par laquelle l'homme est animal, est de même espèce que l'âme des autres animaux : celle-ci est engendrée et incorruptible[1]. »

Paul de Venise doit donc être compté au nombre des averroïstes les plus décidés. Il soutint à Bologne, devant le chapitre général des augustins, composé de plus de huits cents religieux, et avec un grand appareil de solennité, les thèses averroïstes contre Nicolas Fava. Son habileté en dialectique ne le sauva pas d'une défaite. Le Siennois Ugo Benzi, ennemi personnel de Fava, qui assistait à la dispute, ne put s'empêcher de s'écrier : « Fava a raison, et toi, Paul, tu es vaincu. — Bon Dieu ! reprit Paul de Venise, voilà qu'Hérode et Pilate deviennent amis ! » A ces mots, il s'éleva un rire général qui fit clore la séance. Paul de Venise nous est représenté par ses contemporains comme un scolastique insolent et présomptueux; Fava, au contraire, ami de Philelphe, appartenait déjà à l'école helléniste, qui devait, un siècle plus tard, détrôner Averroès.

Paul de Pergola, Onofrio de Sulmona, *Henricus ab Alemannia*, Jean de Lendinara, Nicolas de Foligno, *Magister Strodus*, Hugues de Sienne, Marsile de Sainte-Sophie, Jacques de Forli, Thomas de Catalogne, Adam Bouchermefort, furent autant de maîtres renommés en leur temps[2], et de zélés partisans de la scolastique aver-

[1] Cette théorie est extraite de la *Summa totius philosophiæ*, de Paul de Venise.

[2] La plupart de ces auteurs m'ont été révélés par l'examen des manuscrits de Venise et de Padoue.

roïste. Certes, il nous est difficile de comprendre la séduction que cette philosophie pouvait exercer sur la jeunesse studieuse qui se pressait à Bologne et à Padoue. L'homme voué aux travaux de l'esprit éprouve une grande tristesse, quand, parcourant les archives de ces longs siècles d'étude, il trouve enseveli dans l'oubli ces monceaux de travaux surannés, dont rien ne reste, si ce n'est quelques noms que personne ne se soucie plus de retenir. Mais il se console en pensant que l'exercice de la raison a une valeur indépendante et absolue, que chacun de ces manuscrits de Jean de Jandun, de Paul de Venise, portant si soigneusement le nom de son possesseur et la date des études auxquelles il a servi, est entré pour une part dans la tradition de la science, et a pu contribuer à cette grande éducation de l'esprit humain, où rien ne se perd. L'abécédaire où Gœthe apprit à lire n'a point été un livre inutile.

§ V

Gaetano de Tiene (1387-1465) est présenté d'ordinaire comme le fondateur de l'averroïsme padouan [1]. Cela n'est

[1] Primus Averroi auctoritatem in gymnasio Patavino conciliasse dicitur, ejus commentaria in philosophando unice secutus (Facciolati, *Fasti gymn. Pat.* pars II, p. 104). In explicando, omissis aliorum interpretum opinionibus, solum Averroem, fidissimum philosophi commentatorem sequebatur, eo ingenii acumine ut primus ei in gymnasio auctoritatem conciliaret. (Tomasinus, *Ill. vir. Elogia*, t. II, p. 34-35.)

point exact, puisque l'autorité d'Averroès était déjà établie à Padoue depuis plus d'un siècle, quand ce maître commença à y enseigner en 1436. Néanmoins Gaetano, par sa fortune, sa position sociale, son enseignement et ses écrits, contribua puissamment à augmenter l'autorité du Grand Commentaire. Issu d'une famille illustre de Vicence[1], Gaetano devint un des personnages les plus importants de l'université de Padoue, et mourut chanoine de la cathédrale de cette ville[2]. Sa bibliothèque passa, avec ses propres écrits, à l'abbaye de San Giovanni in Verdara, un des principaux centres de l'averroïsme, et de là à Saint-Marc, où elle est encore aujourd'hui un tableau des études de ce temps. Le nombre extraordinaire de copies des cours de Gaetano qu'on trouve dans les bibliothèques du nord de l'Italie, le luxe de calligraphie qui y est quelquefois déployé[3], et les nombreuses éditions qu'il

[1] La famille Tiene voulut, qu'en souvenir du célèbre professeur, un de ses membres portât toujours le nom de Gaetano. C'est ainsi que notre philosophe se trouve homonyme du bienheureux Gaetano de Tiene, fondateur des théatins.

[2] Voir pour la vie de Gaetano la notice de Calvi (en religion, Angiol-Gabriele di S. Maria), *Biblioteca e Storia di quei scrittori così della città come del territorio di Vicenza* (Vicenza, 1772), vol. II. parte I.

[3] Presque toutes ces copies ont été faites de son vivant, souvent l'année même où il avait professé le cours qui en fait l'objet. La bibliothèque de Saint-Antoine de Padoue possède plusieurs copies de luxe dont Gaetano lui-même fit hommage à saint Antoine. Cf. Minciotti, *Catal. dei codd. man. di S. Ant.* p. 96-97.

obtint dans les premières années de la typographie[1], attestent la vogue dont il jouit, durant la seconde moitié du xv[e] siècle, dans les écoles de l'Italie et même de toute l'Europe.

Il ne faut demander à Gaetano aucune doctrine originale. Moins hardi que Paul de Venise, il rejette toutes les conséquences hétérodoxes du péripatétisme. Dans son commentaire sur le traité de l'Ame, achevé en 1448, les questions averroïstes sont poursuivies dans leurs plus subtiles distinctions. Gaetano cherche à concilier l'immortalité avec la théorie aristotélique de la perception : il n'y réussit que par la plus bizarre des hypothèses[2]. Dans une thèse psychologique soutenue à Padoue[3], Gaetano discute une question qui paraît avoir beaucoup préoccupé l'école de ce temps, à savoir : s'il faut admettre un *sensus agens* pour expliquer la sensibilité, de même qu'on admet un *intellectus agens* pour expliquer l'intelligence. Quelques-uns, dit Gaetano, prétendent que l'intellect actif produit les espèces sensibles, lesquelles deviennent les éléments de

[1] Panzer, *Ann. typog.* p. 366 sqq. — Hain, vol. II, part. II, p. 412-413.

[2] Intellectus intelligit post separationem a corpore per species et habitus qui in eo remanserunt, non in actu completo, sicut dum erat unitus corpori, quia quantum ad illud dependet a fantasmatibus, sed in actu semipleno et incompleto, secundum quem modum posset non dependere a fantasmatibus et perpetuari.

[3] Imprimée à Venise, 1481. Je cite d'après le ms. de Saint-Marc (Classis VI, n° 74 *a*.)

la sensation, et ils attribuent, mais à tort, cette opinion à Averroès. D'autres, avec Jean de Jandun, supposent dans l'âme sensitive comme dans l'âme intellective deux ordres de puissances, les unes passives, les autres actives. D'autres enfin, et ceux-ci sont plus près de la vérité, n'admettent point l'existence d'un *sensus agens*, et pensent que les objets sensibles, d'une part, suffisent pour produire les espèces, et que les espèces, d'une autre part, suffisent pour expliquer la sensation, sans l'intervention d'un agent spécial. Dans une autre thèse, où Gaetano agite la question de la perpétuité de l'intellect, il se résume ainsi : l'âme intellective est produite par une création immédiate, puis infuse à la matière. L'intellect envisagé isolément est donc engendré et corruptible. Mais l'âme humaine, envisagée dans l'ensemble de ses facultés, est immortelle. Tout cela, on le voit, est indécis et sans caractère.

Averroès est désormais à Padoue le maître de ceux qui savent. Michel Savonarola, dans son livre *De laudibus Patavii*, composé en 1440, l'appelle *ille ingenio divinus homo Averroes philosophus, Aristotelis operum omnium commentator*[1]. La bibliothèque de Jean de Marcanuova, léguée par lui à l'abbaye de Saint-Jean in Verdara en 1467, et maintenant à Saint-Marc de Venise, est composée presque exclusivement d'ouvrages averroïstes. Énumérer tous les Padouans ou Bolonais qui au xve siècle ont commenté Averroès, ce serait dresser la liste de tous les profes-

[1] Muratori, *Rerum Ital. Script.* t. XXIV, col. 1155.

seurs de Padoue et de Bologne Claude Betti[1] et Tibère Bazilieri de Bologne[2], Laurent Molino de Rovigo[3], Apollinaire Offredi, Barthélemi Spina, Jérôme Sabionetta[4], virent leurs leçons adoptées comme une facile interprétation du Grand Commentaire. Le célèbre Thomas de Vio Cajétan lui-même enseignait selon Averroès, et s'il faut en croire Gui Patin, si bien au courant des bruits qui couraient à Padoue, ce fut de cet enseignement que Pomponat tira son venin[5]. En 1480, la docte Cassandra Fedele de Venise soutint à Padoue les thèses averroïstes, et obtint le laurier de philosophie[6]. L'opposition se montre à peine. La thèse du frère mineur Antoine Trombetta contre les averroïstes[7] n'enleva rien à leur hardiesse. Les dernières an-

[1] La bibliothèque de l'université de Bologne possède son cours en quinze énormes volumes.

[2] *Tiberius Bacilerius. Lectura in octo libros de Auditu Naturali Aristotelis et sui fidissimi commentatoris Averrois quam illo legente scholares Papienses scriptitarunt anno* 1503. (Papiæ, 1507, in-fol.)

[3] Facciolati, op. cit. p. 114.

[4] Mittarelli, *Appendix ad Bibl. S. Michaelis prope Murianum*, col. 448, 449.

[5] *Patiniana*, p. 98-99 (édit. 1701).

[6] Facciolati, l. c. p. 89. — Tomasini, *Elogia*, t. II, p. 343, sqq.

[7] *Tractatus singularis contra Averroystas de humanarum animarum plurificatione, ad catholicæ fidei obsequium.* 2e titre : *Eximii sacræ theologiæ metaphysicæque monarchæ, Magistri Antonii Trombete, Patavini, Ordinis Minorum provinciæ S. Antonii ministri, Quæstio de ani-*

nées du xv[e] siècle sont les années du règne absolu d'Averroès à Padoue.

Au nombre des averroïstes les plus déterminés de ce temps, il faut placer le théatin Nicoletti Vernias, qui enseignait à Padoue de 1471 à 1499. Bien plus hardi que Gaetano, Vernias soutenait sans restriction la théorie de l'unité de l'intellect, à tel point qu'on l'accusait d'avoir infecté toute l'Italie de cette pernicieuse erreur[1]. Ce fut à son école que Niphus apprit l'averroïsme[2]. Vernias renonça ensuite à ces dangereuses opinions, et écrivit en faveur de l'immortalité et de la pluralité des âmes un livre qui parut en 1499[3]. L'ouvrage était dédié à Dominique

marum humanarum pluralitate contra Averroym et sequaces, in studio Patavino determinata. (Venise, 1498.)

[1] Falsam illam et ab omni veritate alienam opinionem Averrois de unico intellectu confirmare argumentis tentavit, usque adeo ut plebeii et minuti philosophi, qui hebeti et rudi ingenio contrariam opinionem, quamvis verissimam, defendere non poterant, in vulgus jactarent eum totam pene Italiam in hunc perniciosum errorem compulisse. Riccoboni, *De Gymn. Patav.* p. 134 (Patav. 1592).—Naudé, De Aug. Nipho Judicium, p. 27, en tête de l'édition des *Opuscula moralia et politica,* de Niphus (Paris, 1614). – Papadopoli, *Hist. gymn. Pat.* t. I[er], p. 291.

[2] Naudé, l. c. — Nicéron, t. XVIII, p. 54.

[3] Volens occurrere rumori falso qui ab invidis et malevolis excitatus fuerat, et venenatum susurrum tollere qui de eo in angulis fiebat... Averroem maleficæ opinionis perfidum et vanum auctorem certissimis argumentis refellere aggressus est. Riccoboni, op. cit. p. 135. — Cf. Facciolati, *Fasti gymn. Pat.* pars II[a], p. 106.—Tomasini, *Gymn. Pat.* p. 280, 399 (Utini, 1654).

Grimani, patriarche d'Aquilée, à qui Vernias avouait qu'il était prêt à échanger son titre de philosophe contre celui de chanoine, *sperans se non superphilosophi sed canonici titulo aliquando usurum*[1]. Ce changement était dû aux amicales exhortations du doge Augustin Barbarigo et de Pierre Barozzi, évêque de Padoue, qui plus tard sauva Niphus de l'inquisition, et le porta également à corriger ses erreurs. Déjà le débat s'agrandit et sort du cercle étroit des questions logiques pour entrer dans le domaine de la philosophie morale et religieuse. Nous touchons au moment glorieux de l'école de Padoue, à celui de Niphus, d'Achillini, de Pomponat.

§ VI

En 1495, le vieux Vernias, qui, par un privilége unique, avait obtenu d'enseigner sans antagoniste, se néglige; ses élèves murmurent; on lui oppose pour le réveiller Pierre Pomponat [1]. Avec Pomponat s'ouvre une ère nouvelle pour l'école de Padoue. Jusqu'ici la philosophie padouane s'est tenue dans les termes d'une métaphysique fort inoffensive. Paul de Venise, frà Urbano, Gaetano de Tiene, Vernias lui-même ne sont que des commentateurs. Aucune vie, aucune pensée ne circule sous cette dure enveloppe. La hardiesse n'est que dans les mots; le langage philoso-

[1] Riccoboni, *ibid.*
[2] Facciolati, IIa pars, p. 106, 109.

phique, vingt fois quintessencié, en est venu à ne rie receler : la psychologie n'est plus qu'un cliquetis de mot sonores et d'abstractions réalisées. Pomponat, au contraire représente réellement la pensée vivante de son siècle. C'es la personnalité de l'âme humaine, c'est l'immortalité, c'es la providence et toutes les vérités de la religion naturell qui sont mises en cause, et deviennent dans le nord d l'Italie l'objet du débat le plus animé. Tout en expliquan Aristote et Averroès selon la règle, Pomponat sut intéresser la jeunesse et philosopher en vérité. Paul Jove parl avec admiration de la variété de ton qu'il savait déploye dans ses leçons : ce n'est plus un scolastique, c'est déjà un homme moderne.

Pour couvrir cette tendance nouvelle, un nouveau nom était nécessaire : on trouva celui d'Alexandre d'Aphrodisias. Désormais Averroès ne régnera plus seul : réduit à partager l'école, il n'aura plus pour lui que quelques noms, et ces noms ne seront pas toujours les plus illustres.

Telle est l'origine des deux factions philosophiques connues sous le nom d'Alexandristes et d'Averroïstes. Il ne faudrait pas cependant attribuer à cette distinction une trop grande importance. M. Ritter a été jusqu'à révoquer en doute l'existence de ces deux partis [1]. Il est certain du moins que la démarcation entre eux n'a pas la rigueur qu'on pourrait être tenté de supposer, et qu'il est très-peu

[1] *Gesch. der neuern Phil.* Ie part. p. 367 et suiv. M. Centofanti (*Archivio* de Vieusseux, Append. t. IX, p. 547 et suiv.) en a, au contraire, exagéré l'opposition.

de maîtres, au XVI[e] siècle, que l'on puisse classer décidément parmi les averroïstes ou les alexandristes. La véritable division des péripatéticiens de la renaissance est en péripatéticiens arabes et en péripatéticiens hellénistes. Or, cette division ne coïncide nullement avec celle des alexandristes et des averroïstes. Les hellénistes, comme Léonicus Thomæus, se mettaient en dehors des disputes scolastiques. C'est donc bien à tort que quelques historiens de la philosophie, Tennemann par exemple[1], ont attaché une grande importance à cette division, qui n'est guère fondée que sur un passage de Marsile Ficin[2], et à laquelle on ne serait point mené par l'étude des sources.

L'immortalité de l'âme est considérée d'ordinaire comme le point de divergence entre les alexandristes et les averroïstes. L'immortalité, en effet, était, vers 1500, le problème autour duquel s'agitait l'esprit philosophique en Italie, et quand les élèves d'une université voulaient apprécier, dès la première leçon, les doctrines d'un professeur, ils lui criaient : « Parlez-nous de l'âme[3]. » Le grand ébranlement

[1] *Gesch. der Phil.* t. IX, p. 63.

[2] Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt : utrique religionem omnem funditus æque tollunt, præsertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse. (Præf. in Plot.) — Cf. Pic. Mirand. *Apologia*, p. 237.

[3] Chr. Bartholmess, art. *Pomponace*, dans le *Dict. des sc. phil.* p. 161.

que la conscience morale avait reçu des doctrines politiques professées au XVIe siècle, avait tourné de ce côte l'anxiété des esprits. Les averroïstes sauvaient les apparences en soutenant que l'intellect après la mort retourne à Dieu, et y perd son individualité. Pomponat embrassa l'opinion d'Alexandre, qui niait purement et simplement l'immortalité. Dans son livre *De immortalitate animæ*, affectant le ton respectueux de l'orthodoxie, il combat l'averroïsme comme une erreur monstrueuse, justement réprouvée par saint Thomas[1], et bien éloignée de la pensée d'Aristote. L'unité des âmes lui semble une fiction absurde, un non-sens (*figmentum maximum et inintelligibile, monstrum ab Averroe excogitatum*). Le Napolitain Simon Porta, élève de Pomponat, qui écrivit, à l'exemple de son maître, contre l'immortalité, comme lui aussi, attaqua très-vivement les averroïstes, leur reprochant de réduire la connaissance au souvenir, et de supposer l'intelligence de l'enfant aussi parfaite que celle de l'homme; exactement ce que l'école de Locke reprochait aux idées innées de Descartes[2]. Enfin, nous verrons bientôt le soin de réfuter Pomponat, confié par Léon X à l'averroïste Niphus. Par

[1] Tam luculenter, tam subtiliter adversus hanc opinionem sanctus doctor invehitur, ut, sententia mea, nihil intactum, nullamque responsionem quam quis pro Averroe adducere potest impugnatam relinquat; totum enim impugnat, dissipat et annihilat, nullumque averroistis refugium relictum est, nisi convitia et maledicta in divinum et sanctum virum. (*De Immort. anim.* p. 8 et 9.)

[2] Poli, *Supplimenti*, p. 551 et suiv.

un étrange renversement de rôles, les averroïstes qui, jusqu'ici, ont représenté la négation de la personnalité humaine, deviennent ainsi un moment, contre Pomponat, les défenseurs de l'immortalité et les soutiens de l'orthodoxie. Comparé au matérialisme absolu des alexandristes, l'averroïsme représentait, en effet, un certain spiritualisme. La théorie de l'intellect actif, en maintenant l'origine supérieure et la réalité objective de la connaissance, écartait les hypothèses sensualistes. Aussi vit-on, vers le milieu du XVIe siècle, un partisan de la table rase, Vito Piza, dans son livre *De divino et humano Intellectu* (Padoue, 1555) combattre énergiquement l'averroïsme, au nom de l'empirisme[1].

C'est donc par erreur que l'on a rangé Pierre Pomponat et Simon Porta parmi les averroïstes, et que l'on a voulu rattacher leur doctrine sur l'immortalité à celle d'Averroès; puisque, au contraire, Pomponat n'en appela à l'autorité d'Alexandre que pour faire pièce aux averroïstes[2]. Toutefois, cette confusion, que Bayle et Brucker ont justement relevée, n'était pas sans quelque fondement. La philosophie italienne, se dégageant des discussions abstraites du moyen âge, en était venue à se résumer dans quelques questions d'un matérialisme fort simple : que l'immortalité de l'âme

[1] Poli, *Supplim.* p. 561.

[2] Secutus Aphrodisæi placita, cujus dogmate ad corrumpendam juventutem dissolvendamque Christianæ vitæ disciplinam, nihil pestilentius induci potuit. (Pauli Jovii *Elogia*, cap. LXXI, p. 164.) Cf. Brucker, t. IV, p. 162. — Bayle, art. *Pomponace*, note B.

a été inventée par les législateurs pour maintenir le peuple; que le premier homme s'est formé par des causes naturelles; que les effets miraculeux ne sont que des impostures ou des illusions; que la prière, l'invocation des saints, le culte des reliques sont de nulle efficacité; que la religion n'est faite que pour les simples d'esprit[1]. Voilà ce qu'on appelait averroïsme, voilà ce que les gens d'esprit soutenaient dans les cours et dans les cercles lettrés, affectant de mettre le représentant de cette doctrine au-dessus des évangélistes et des apôtres, et de faire de ses écrits leur lecture favorite[2]. Cet averroïsme des hommes du monde est bien celui de Pomponat. Peu s'en faut qu'il ne renouvelle le blasphème des « Trois Imposteurs[3]. » L'apparition des religions (*leges*) et leur décadence sont un effet de l'influence des astres[4]. Le christianisme est

[1] Campanella regarde le machiavélisme et l'averroïsme comme deux rejetons parallèles de la doctrine d'Aristote. Cf. Brucker, t. IV, p. 472-73; t. V, p. 110.

[2] Audivimus Italos quosdam qui suis et Aristoteli et Averroi tantum temporis dant, quantum sacris litteris ii qui maxime sacra doctrina delectantur, tantum vero fidei quantum apostolis et evangelistis ii qui maxime sunt in Christi doctrinam religiosi. Ex quo nata sunt in Italia pestifera illa dogmata de mortalitate animi et divina circa res humanas providentia, si verum est quod dicitur : nihil enim præter auditum habeo. (Melchior Canus, *De locis theol.* l. X, cap. v.)

[3] *De immort. animæ*, cap. XIV.

[4] Hujusmodi *legislatores*, qui Dei filii merito nuncupari possunt, procurantur ab ipsis corporibus cœlestibus (*De incant.* l. XII, p. 293.)

déjà refroidi; il n'a plus la force de produire des miracles[1]. Que dire de ce dilemme contre la Providence, où il se complaît avec une évidente malice? « Si les trois religions sont fausses, tout le monde est trompé; si, sur les trois, il n'y en a qu'une de vraie, il y en a deux de fausses, et par conséquent la majorité est toujours trompée. » Cela n'est-il pas bien du temps où l'on discutait la question de savoir lequel des trois législateurs a le mieux réussi et gagné le plus de sectateurs[2]? L'expression même de *leges* et *legislatores,* dont les philosophes italiens se servent pour désigner les *religions* et leurs fondateurs, est empruntée aux traductions d'Averroès, où le mot *lex* représente toujours le mot arabe *scharîé* (loi, religion). Le passage de la *Destruction de la Destruction,* où Averroès a insisté avec le plus de hardiesse sur le parallèle des religions, est intitulé dans les éditions italiennes : *Sermo de legibus,* et relevé par l'annotateur avec une intention évidente[3].

L'opposition de l'ordre de la foi et de l'ordre philosophique, que nous avons trouvée durant tout le moyen âge comme le trait distinctif des averroïstes, est aussi la base du système de Pomponat. Pomponat, philosophe, ne croit pas à l'immortalité, mais Pomponat, chrétien, y croit. Certaines choses sont vraies théologiquement, qui ne sont pas vraies philosophiquement. Théologiquement, il faut

[1] Quare et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta et simulata, nunc propinquus videtur esse finis. (*Ibid.* p. 286.)

[2] *Menagiana,* t. IV, p 286 et suiv.

[3] Opp. t. X, p. 35! (édit. 1560.)

croire que l'invocation des saints et l'application des reliques ont beaucoup d'efficacité dans les maladies ; mais, philosophiquement, il faut reconnaître que les os d'un chien mort en auraient tout autant, si on les invoquait avec foi[1]. Pendant quatre siècles, les libres penseurs ne trouvèrent pas de meilleur subterfuge pour excuser leur hardiesse aux yeux des théologiens. La compression produit toujours la subtilité; la conscience proteste, et se venge par un respect ironique des entraves qu'on lui impose.

Si donc on applique le nom d'averroïstes à cette famille de penseurs inquiets et exaspérés par la contrainte, si nombreuse en Italie à la renaissance, et qui se couvrait du nom du Commentateur, Pomponat doit être placé au premier rang parmi les averroïstes, et Vanini a pu dire avec vérité : *Petrus Pomponatius, philosophus acutissimus, in cujus corpus animum Averrois commigrasse Pythagoras judicasset*[2]. Mais, si on entend par averroïste un partisan de la doctrine de l'unité de l'intellect, ce nom convient si peu à Pomponat, que toute sa vie n'a été qu'un combat perpétuel contre Achillini, le champion de l'averroïsme[3]. Averroès, d'ailleurs, est traité dans ses écrits

[1] Quæ omnia, quanquam a profano vulgo non percipiuntur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt dii terrestres et tantum distant a cæteris, cujuscumque ordinis sive conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa et demonstrata. (*De incant.* p. 53.)

[2] *Amphith.* Exerc. VI, p. 36.

[3] Ce moment de l'histoire de l'école de Padoue a donné lieu à beaucoup de méprises. Bayle (art. *Pomponace*, note B) a

avec une extrême sévérité : il trouve ses opinions si extravagantes et si dénuées de sens qu'il doute que jamais personne les ait prises au sérieux, et qu'Averroès lui-même les ait comprises[1].

Pomponat étant présenté comme le fondateur de l'alexandrisme, bien qu'à vrai dire on ne remarque chez lui aucun attachement systématique pour Alexandre, la symétrie voulait qu'Achillini devînt le chef des averroïstes. Cette classification serait tout artificielle, si on prétendait qu'Achillini a réellement soutenu l'unité des âmes et l'immortalité collective. Tout en reconnaissant que, sur ces deux points, la doctrine d'Averroès est conforme à celle d'Aristote, Achillini rejette expressément ces théories comme opposées à la foi[2]. Mais, à un autre point de vue, Achillini mérite le nom d'averroïste, je veux dire par l'importance qu'il accorde au Grand Commentaire, par sa manière scolastique et pédantesque. L'école de Padoue n'a rien de plus célèbre que les luttes de Pomponat et d'Achillini. Achillini l'emportait dans les thèses solennelles; mais le public donnait raison à Pomponat, en se portant en foule à ses leçons[3]. La ligue de Cambrai les força l'un et

relevé l'erreur de ceux qui placent Pomponat parmi les averroïstes. Brucker (t. Ier, p. 826) avait commis d'abord la même méprise; plus tard (t. III, p. 162) il l'a rectifiée. Leibnitz (Opp. t. Ier, p. 73) est tombé aussi dans quelque confusion à cet égard.

[1] Cf. H. Ritter, *Gesch. der neuern Phil.* Ie part. p. 393.

[2] H. Ritter, *ibid.* p. 383 et suiv.

[3] Niceron, t. XXXVI, init. — Tiraboschi, t. VI, p. 492. — Papadopoli, *Hist. gymn. Patav.* t. II, p. 298. — Les œuvres

l'autre, en 1509, de transporter leur champ de bataille à Bologne. La lutte s'y continua jusqu'à la mort des deux combattants, vers 1520.

Achillini n'est vraiment qu'un disputeur, un continuateur de la vieille école padouane, où la qualité la plus nécessaire était l'habileté dans les exercices publics, l'audace à presser un adversaire, l'assurance dans les réponses. Comme tous les averroïstes, il cherchait à paraître orthodoxe, en invoquant sans cesse la distinction de l'ordre théologique et de l'ordre philosophique. Il se montre beaucoup plus libre dans sa hautaine épitaphe à San Martino Maggiore de Bologne :

Hospes, Achillinum tumulo qui quæris in isto,
Falleris ; *ille suo junctus Aristoteli*
Elysium colit, et quas rerum hic discere causas
Vix potuit, plenis nunc videt ille oculis.
Tu modo, per campos dum nobilis umbra beatos
Errat, dic longum *perpetuum*que Vale.

§ VII

Ainsi, ces doctrines que nous avons vues, au temps de Pétrarque, réduites à se cacher et à conspirer dans l'ombre,

d'Achillini ont été plusieurs fois imprimées à Venise, en 1508, 1545, 1551, 1568. Il est surprenant qu'on lise dans le *Dict. des sciences philosophiques* qu'il n'a laissé aucun écrit qui soit parvenu jusqu'à nous.

étaient devenues, au commencement du XVIe siècle, la philosophie presque officielle de toute l'Italie. Les discussions sur l'immortalité de l'âme étaient à l'ordre du jour à la cour de Léon X. Bembo ne cachait pas ses prédilections pour Pomponat. Ce fut lui qui sauva le philosophe du bûcher, et se chargea, pour apaiser l'inquisition, de corriger le *De Immortalitate animæ*. Ce fut encore sous sa protection que Pomponat publia un *Defensorium* contre Niphus. Tous les vieux dictons de l'averroïsme incrédule, que l'enfer est une invention des princes, que toutes les religions renferment des fables, que les prières et les sacrifices sont des inventions des prêtres, se répétaient par les gens les mieux établis à la cour. C'est un averroïste que cet incrédule de la *Messe de Bolsène*. Le moyen âge lui eût donné des cornes, à ce mécréant qui ose douter devant le sang du Christ. Voyez la différence! Raphaël en fait un galant personnage, lorgnant agréablement le miracle, en homme d'esprit qui connaît la raison des choses, et qui a lu son Averroès.

Ce n'est pas que, pour sauver les apparences, on ne se montrât sévère par moments. On condamnait Pomponat, et sous main on l'appuyait. On payait Niphus pour le réfuter, et on encourageait Pomponat à répondre à Niphus. Que pouvait-on attendre de sérieux d'une bulle contresignée *Bembo*, et ordonnant de croire à l'immortalité? La nuance qui séparait en ceci les alexandristes et les averroïstes était d'ailleurs presque insaisissable. Les premiers avouaient franchement les conséquences de leur doctrine, auxquelles les seconds n'échappaient que par de subtils

mensonges. De part et d'autre, la méthode, l'esprit, les tendances irréligieuses étaient les mêmes. Marsile Ficin, J.-A. Marta[1], Gaspard Contarini[2], plus tard Antoine Sirmond, leur opposent les mêmes arguments, et le concile de Latran les enveloppe dans la même condamnation.

Le concile de Latran ne fut qu'un effort impuissant pour arrêter l'Italie dans la voie où elle était engagée, et d'où la grande réaction provoquée par l'ébranlement de la réforme put seule la tirer. Certes, à n'envisager que les termes de la bulle, on croirait qu'il s'agit du zèle de la plus pure orthodoxie. Tous les subterfuges de l'école de Padoue y sont prévus. Le concile condamne et ceux qui disent que l'âme n'est pas immortelle, et ceux qui prétendent qu'elle est unique dans tous les hommes[3], et ceux qui soutiennent que ces opinions, quoique contraires à la foi, sont vraies philosophiquement[4]. Il ordonne en outre aux professeurs de philosophie de réfuter les opinions hétérodoxes, après les avoir exposées[5], et enjoint de

[1] *Apologia de animæ immortalitate, cum digressione, quod intellectus sit multiplicatus,* joint comme réfutation au *De Anima et mente humana* de Simon Porta.

[2] Contarini, écrivant contre Pomponat, se crut également obligé de réfuter l'unité de l'intellect (Poli, p. 550).

[3] Concil. Later. V, sessio VIII. (Labbe, *Concil.* t. XIX, col. 842.)

[4] Quumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus. (*Ibid.*)

[5] Insuper omnibus et singulis philosophis districte præcipiendo mandamus ut, quum philosophorum principia aut con-

poursuivre, comme hérétiques et infidèles, les fauteurs de si détestables doctrines. Enfin, il défend aux clercs de consacrer plus de cinq ans à l'étude de la philosophie et de la poésie, s'ils n'y joignent l'étude de la théologie et du droit canon.

Cette bulle est datée du 19 décembre 1512. Or, c'est précisément dans les années qui suivent que la controverse excitée par Pomponat atteignit le plus haut degré de vivacité et de hardiesse. Le *De Immortalitate animæ* parut à Bologne en 1516. Le décret de Latran n'eut donc pas une grande efficacité. Quelques voix s'élevèrent même timidement dans le concile en faveur des doctrines condamnées[1]. Contelori mentionne, il est vrai, un ordre daté du 13 juin 1518, par lequel il est enjoint de poursuivre Pomponat comme rebelle au concile de Latran[2]; mais il

clusiones in quibus a recta fide deviare noscuntur auditoribus suis legerint, quale hoc est de animæ mortalitate aut unitate, et mundi æternitate, ac alia hujusmodi, teneantur veritatem religionis christianæ omni conatu manifestam facere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, quum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere. (*Ibid.*)

[1] R. P. D. Nicolaus, episcopus Bergomensis, dixit quod non placebat sibi quod theologi imponerent philosophis disputantibus de *veritate* (l. unitate) intellectus, tanquam de materia posita de mente Aristotelis, quam sibi imponit Averrois, licet secundum veritatem talis opinio est falsa. Et R. P. D. Thomas, generalis ord. prædicatorum, dixit quod non placet secunda pars bullæ, præcipiens philosophis ut publice persuadendo doceant veritatem fidei. (Labbe, col. 843.)

[2] Petrus de Mantua asseruit quod anima rationalis, secun-

ne paraît pas que cet ordre ait eu aucune conséquence. Le décret fut pris beaucoup plus au sérieux en Espagne. L'auteur d'une vie de Raymond Lulle qui vivait vers ce temps nous atteste que, tous les ans, on le lisait solennellement à l'université de Palma[1], et que lui-même, pour témoigner sa joie de cet heureux événement, composa une pièce de vers, où Léon X était égalé à Ferdinand le Catholique pour son zèle contre l'hérésie :

Ille reos fidei flammis ultricibus arcet,
   Tuque peregrinum dogma vagumque premis.
Vos duo sufficitis gestis et voce Leones,
   Omnia sub Christi mittere regna jugo.

Cet excellent pape ne méritait certainement pas un tel éloge. Il prenait trop d'intérêt au débat pour songer à brûler les combattants, et ce fut bien moins pour le clore que pour le plaisir de le voir durer qu'il commanda une réfutation de Pomponat à son théologien de confiance, Augustin Niphus.

dum principia philosophiæ et mentem Aristotelis, sit seu videatur mortalis, contra determinationem concilii Lateranensis. Papa mandat ut dictus Petrus revocet, alias contra ipsum procedatur. 13 jun. 1518 (apud Ranke, *Hist. de la pap.* t. Ier, chap. II, § 3).

[1] *Acta SS. Junii*, t. V, p. 678.

§ VIII

Niphus avait commencé par être averroïste déterminé[1]. Au sortir de l'école de Vernias, il écrivit son traité *De Intellectu et dæmonibus*, qui fit scandale à Padoue. Il y soutenait l'opinion de son maître sur l'unité de l'intellect, et s'efforçait de prouver qu'il n'y a d'autres intelligences séparées que celles qui président aux mouvements des corps célestes. Les arguments de saint Thomas et d'Albert contre Averroès y étaient traités avec si peu de respect, qu'il fallut la protection du pieux et tolérant Barozzi, évêque de Padoue, pour arracher l'auteur à la fureur des thomistes. Barozzi l'engagea, pour apaiser l'émeute, à supprimer quelques passages de son livre, et ce fut avec ces corrections que l'ouvrage parut en 1492[2]. Cette mésa-

[1] Tous ceux qui ont parlé de Niphus, Nicéron, Bayle, Brucker, Tiraboschi, etc., n'ont guère fait que reproduire la notice que Naudé a mise en tête de son édition des *Opuscula moralia et politica* de Niphus (Paris, 1614). La date de la mort de Niphus est fort incertaine. Naudé fait observer qu'il vivait encore en 1545, puisqu'en cette année il dédie un ouvrage à Paul III. Il aurait pu même dire en 1549, puisque dans le titre de l'édition de son commentaire sur la Physique, datée de cette année, on lit : ... *Post multas editiones per eumdem auctorem in ultima ejus ætate summa diligentia recognita atque ampliata.*

[2] Niphus pourtant assure, dans sa préface, n'avoir rien eu à

venture le rendit plus sage. Il se rallia à l'orthodoxie et devint zélé catholique. Padoue, Salerne, Rome, Naples, Pise le virent successivement, sous les noms de Suessanus, Eutychius, Philotheus, enseigner un averroïsme mitigé. Ses commentaires sur le *De Substantia orbis*, sur le *De Animæ beatitudine*, et surtout sur la *Destruction de la Destruction*, prirent place dans toutes les éditions à côté des textes d'Averroès, sans parler d'une foule d'opuscules qu'il faisait succéder d'année en année. Lui-même se fit éditeur d'Averroès, et en 1495-1497, parut par ses soins une édition complète, depuis souvent reproduite. Dès cette époque les libraires aimaient à joindre aux ouvrages anciens quelque recommandation illustre parmi les contemporains. Le nom de Niphus devint ainsi inséparable de celui d'Averroès. Averroès seul a compris Aristote; Niphus seul a compris Averroès.

Solus Aristotelis nodosa volumina novit
  Corduba, et obscuris exprimit illa nodis.
Gloria Parthenopes, Niphus bene novit utrumque,
  Et nitidum media plus facit esse die[1].

Niphus tenait beaucoup d'ailleurs à ne pas se brouiller avec les théologiens. Dans son commentaire sur la *Des-*

effacer qui fût contraire à la foi catholique. « Satis mihi sit, ajoute-t-il, Petrum Barotium, episcopum Patavinum, Christianorum nostræ ætatis decus et splendorem, et cui non minus in fide quam in philosophia tribuo,... defensorem habuisse. »

[1] Vers mis par Jérôme Paterni en tête du commentaire de Niphus sur le XII[e] livre de la Métaphysique (Venise, 1518).

truction de la Destruction, il affecte de se servir sans cesse de ces expressions : *At nos christicolæ.... at nos catholici....* Ses notes marginales sont souvent de vives ironies : *Non potest intelligere Averroes quod Deus sit in omnibus : o quam rudis*[1] *! — Male intelligis, bone vir, sententiam Christianorum*[2] ! A Rome, il eut beaucoup de succès; Léon X le créa comte palatin et lui permit de prendre les armes des Médicis. Son livre *De Immortalitate animæ*, réfutation de celui de Pomponat, parut à Venise en 1518. Niphus semble avoir été un de ces chevaliers d'industrie littéraires si communs en Italie au XVIe siècle. Il savait, comme l'Italien parasite, amuser ses maîtres par ses fanfaronnades de débauche, accepter le rôle ridicule et payer son écot en bons mots. Ses traités politiques et moraux avaient de la vogue. Charles-Quint lui accorda ses bonnes grâces, et il avait l'honneur de plaire aux princesses de son temps[3].

Cette légèreté de caractère ne permet pas de prendre bien au sérieux la doctrine philosophique de Niphus. Sa psychologie est au fond la psychologie thomiste, qu'il avait d'abord combattue. L'intellect, forme du corps, est

[1] F. 302 (édit. 1560).

[2] *Ibid.* f. 119, 175 v°, 206 v°.

[3] Son traité *Du beau*, dédié à Jeanne d'Aragon Colonna, est destiné à prouver que le corps de cette dame était le *criterium formæ* ou la beauté archétype, vu qu'il offrait en tout la proportion sesquialtère. Bayle a gravement discuté d'où pouvaient lui venir, sur ce point, des connaissances aussi précises. (Art. *Jeanne d'Aragon*, note B, C, D.)

susceptible de pluralité numérique; il est créé au moment où il est uni au sperme, et survit au corps[1]. Ni Aristote, ni Averroès n'ont connu la création; cependant il ne répugne pas aux principes du péripatétisme que Dieu produise quelque chose de nouveau, sinon par variation de lui-même, du moins par variation de la cause objective. Ce qu'Aristote rejette absolument, c'est la création dans le temps; mais rien n'empêche de supposer la création éternelle, en accordant au néant une priorité conceptuelle[2]. Niphus varia beaucoup sur ce point : dans son livre *De Immortalitate animæ* et dans les dernières éditions de ses commentaires, il en vint jusqu'à soutenir que les principes d'Aristote ne répugnaient pas à la création dans le temps, et que ce philosophe avait envisagé l'intellect comme créé.

Niphus a été généralement considéré comme un des chefs de l'école averroïste[3]. M. Ritter a fait observer que sur une foule de points, il combat la doctrine du commentateur, et que, dans son commentaire sur le XII[e] livre de la Métaphysique, il le traite avec un mépris affecté : « Averroes in præsenti commento fere dicit tot errata quot » verba....Magno miratu dignum est quonam pacto vir » iste (Averroes) tantam fidem lucratus sit apud Latinos

[1] *In Phys. auscult.* p. 47 v° (Venet. 1549). — *De intellectu et dæm.* l. II.

[2] *In Phys.* f. 45 v° et 47.

[3] Averrois sectatores qui nostro hoc ævo adhuc spirant, inter quos unus et caput est Suessanus... etc. (Ant. Brasavola, in *De subst. orbis*, ms. bibl. Ferrar., n° 304, p. 407.)

» in exponendis verbis Aristotelis, quum vix unum ver- » bum recte exposuerit[1]....» Il appelle ses commentaires *potius confusiones quam expositiones*, et il déclare n'adopter cet auteur que parce qu'il est célèbre et que les élèves ne veulent pas entendre parler d'un autre maître[2]. Il est vrai qu'ailleurs il lui accorde les plus grands éloges[3] et se montre impitoyable pour ses détracteurs[4]. Ce serait peine perdue que de chercher à concilier ces différences, et Niphus serait sans doute le premier à en sourire.

[1] H. Ritter, *Gesch. der neuern Phil.* Ire part. p. 381 et suiv.— Cf. Comment. in *Destr. Destr.* f. 60, 64, 177 v°, 211 (édit. 1560)

[2] Quum barbarus sit, Græcorum mentem ad plenum intelligere non potuit...; sed quia nostro tempore famosus est, *ita ut nullus videatur peripateticus nisi Averroïcus*, cogor ipsum exponere. Adest præterea rogatus nostrarum scholarum, cui non parere difficile videtur. (*Philosophorum hac nostra tempestate monarchæ, Augustini Niphi Suessani, In duodecimum Metaph.* f. 2 et proœm. Venet. 1518.)

[3] Hic ex Græcis enarratoribus perinde atque ex optimis fontibus philosophiam visus est non tam hausisse quam expressisse; qua e re solus commentatoris nomen sibi comparavit. Dii immortales! quantum est bonos sequi authores. (*In Phys. auscult.* præf.)

[4] Quidem Averromastici, quorum studium potissimum est in reprehendendo Averroe. (*Ibid.* f. 51 v°, 53 v°.)

§ IX

L'averroïsme inoffensif de Niphus fut pendant tout le XVIe siècle l'enseignement officiel de Padoue. Le mot d'averroïsme ne représentait plus une doctrine, mais la confiance accordée au Grand Commentaire dans l'interprétation d'Aristote. Or, bien loin que les théologiens fussent contraires à un tel enseignement, il y avait dans cette fidélité aux vieux textes un respect de l'autorité qui devait leur plaire. C'étaient les novateurs en philosophie et en littérature qui appelaient cela de la routine et de la barbarie. Les hommes les plus catholiques voulaient être appelés averroïstes dans le sens que nous venons d'expliquer[1]. J'ai vu à Rome, au couvent de la Chiesa Nuova, dans une armoire contenant les livres qui ont appartenu à saint Philippe de Neri, et que l'on garde comme reliques, un bel exemplaire manuscrit d'Averroès. L'Église approuvait hautement l'étude d'Aristote; le cardinal Pallavicini allait jusqu'à dire que sans Aristote l'Église aurait manqué de quelques-uns de ses dogmes. Or, Averroès était, de l'aveu général, le meilleur interprète d'Aristote. L'αὐτὸς ἔφα des disciples de Pythagore, dit un contemporain, n'a rien qui doive nous étonner, puisque de nos jours nous voyons tout

[1] Viros catholicos se et esse et dici velle averroistas, dit le cardinal Tolet. (Apud Bruckerum, t. VI, p. 710.)

ce que dit Averroès passer pour axiome aux yeux de ceux qui philosophent[1]. Les titres les plus splendides lui étaient prodigués : *Solertissimus peripateticæ disciplinæ interpres. — Altividus aristotelicorum vestigator penetralium. — Magnus Averroes, philosophus consummatissimus.— Primarius rerum aristotelicarum commentator.* Le mot *averroïste*, enfin, n'impliquant plus aucune nuance d'opinion, mais désignant seulement un homme qui a beaucoup étudié le grand commentaire, devint synonyme de philosophe, comme *galéniste* l'était de médecin.

Marc-Antoine Zimara, de San Pietro, au royaume de Naples, se fit une grande réputation dans les écoles, par les soins dont il entoura le texte d'Averroès. Ses *Solutions des contradictions d'Aristote et d'Averroès*, ses *Index*, ses concordances, ses annotations marginales, ses analyses, devinrent, comme les travaux de Niphus, des parties intégrantes de toutes les éditions d'Averroès. Averroès subissait dans l'école de Padoue le sort de tous les maîtres classiques. Au texte de ses œuvres on préférait des résumés modernes, plus maniables, plus usuels.

La subtilité et la sécheresse sont les défauts communs de tous les averroïstes. Mais nul, il faut le dire, ne les a

[1] Præf. Junt. (edit. 1553) f. 3 v°, 6 v°, 12. Cur omnibus bene philosophantibus viris adversabimur, qui tantum uno ore Averroi tribuunt, ut neminem qui non averroista sit bonum unquam fore philosophum prædicent,... nec quemquam prorsus philosophum putent qui huic audeat contradicere. — Cf. Mantinum, præf. in libr. *De Part. et gener. anim.* — L. Vivem, *De causis corr. art.* l. V. Opp. t. I, p. 410. (Bâle, 1555.)

portés aussi loin que Zimara. Cette barbarie commençait à fatiguer, même à Padoue. Déjà nous avons vu la faveur publique abandonner le pédant Achillini et se porter sur Pomponat. Zimara éprouva la même disgrâce. Il devint ridicule, insupportable aux élèves, et ne put enseigner que trois ans[1]. Bembo, dans une lettre datée du 6 octobre 1525[2], exprime avec finesse, l'humeur que lui inspirait cette méthode surannée. « Il quale Otranto[3], écrit-il à Rannusio, è già da ora tanto in odio di questi scolari tutti dall' un capo all' altro che se ne ridono con isdegno. Perciocchè dicono che ha dottrina tutta barbara e confusa, ed è semplice averroista.... E costui pare che sia tutto barbaro e pieno di quella feccia di dottrina, che ora si fugge come la mala ventura. Siate sicuro che questo povero studio quest' anno, quanto alle arti, non arà quattro scolari, e sarà l' ultimo di tutti gli studj. *Mea nihil interest;* se non in quanto essendo io di cotesta patria, mi duole di veder le cose che sono d'alcun momento all' onor pubblico, andare per questa via lontano da quello che si dee desiderare e procacciare. »

Les *Solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois*[4], composées en grande partie d'après Zimara, et re-

[1] Facciolati, III[a] pars, p. 274.

[2] Opere, t. III, p. 118. Venezia, 1729.

[3] San Pietro, patrie de Zimara, est un petit bourg près d'Otrante. On désignait souvent en Italie les hommes par le simple nom de leur ville natale : *Suessa,* pour Niphus ; *Corduba,* pour Averroès.

[4] Opp. Averr. t. XI (édit 1560).

cueillies par les Juntes, ne sont pourtant pas sans intérêt, à cause des nombreuses citations qu'on y trouve des maîtres en faveur à Padoue. Il est curieux de voir défiler sur chacune des questions alors agitées Gilles de Rome, Walter Burleigh, Baconthorp, Jean de Jandun, Grégoire de Rimini, Paul de Venise, Jacques de Forli, Gaetano de Tiene, Pomponat, Achillini, Niphus. Ce qui est plus curieux encore, ce sont les anecdotes relatives aux argumentations de l'Université de Padoue qui y sont rapportées, et qui nous font pour ainsi dire assister aux discussions de cette école célèbre[1]. La doctrine de l'unité de l'intellect est adoptée dans le sens de l'unité des principes communs de l'esprit[2], mais ouvertement rejetée, en ce sens qu'il n'y aurait qu'un seul principe substantiel de la raison humaine. Zimara entre dans de subtiles distinctions sur les diverses nuances que cette théorie avait prises dans l'école de Padoue, et sur les efforts que l'on avait faits pour la concilier avec la foi[3]. Mais toujours respectueux pour le Commentateur, il aspire moins à le réfuter qu'à prouver que les erreurs qu'on lui attribue ne

[1] Par exemple, f. 62 v°, 134 v°, 140, 212 v°.

[2] F. 177 v°.

[3] Isti sunt medii inter Averroem et Christianos : volunt enim tenere unitatem intellectus cum Averroe, et volunt eam defendere cum principiis Christianorum, et ista non possunt stare.... Erubescant ergo mendacio velle tueri unitatem intellectus, imponendo ei illud quod non dixit.... ut ipsa tandem veritate coacti nullo pacto defendant unitatem imo potius fatuitatem intellectus. (*Ibid.* f. 210 et v°.)

lui sont pas imputables. L'intelligence première donne l'être au premier mobile, et par lui à l'univers. Le premier moteur est la forme des êtres[1], comme le maître est la forme de son esclave. L'intellect actif n'est ni Dieu lui-même, comme le veut Alexandre, ni une simple faculté de l'âme, mais une substance supérieure à l'âme, séparable, incorruptible[2]. La forme est le principe d'individuation : la forme en effet suppose la matière, tandis que la proposition réciproque n'est pas vraie[3]. L'âme intellective est séparable et immortelle[4]. La vérité nous arrive par deux voies, les prophètes et les philosophes ; dans le doute, les prophètes doivent être crus de préférence[5].

Une foule de laborieux professeurs concoururent avec Niphus et Zimara à l'élucidation des œuvres d'Averroès. Antoine Posi de Monselice publia un index plus considérable encore que celui de Zimara (1560, 1572). Julius Palamedes donna une troisième table du même genre (Venise, 1571). Bernardin Tomitanus de Feltre composa des *Solutiones contradictionum in dicta Aristotelis et*

[1] *Ibid.* f. 120.

[2] *Ibid.* f. 172 v°.

[3] *Ibid.* f. 147 v°, 193 v°.

[4] *Ibid.* f. 152.

[5] Licet igitur Aristoteles ista non viderit, nec philosophi, viderunt tamen ista prophetæ, qui in superiori gradu sunt constituti quam philosophi, secundum sapientes, et ideo stante discordia, in talibus potius prophetis credendum quam philosophis, quum ipsi intentiores Deo sint quam fuerint philosophi. (*Ibid.* f. 207 v°.)

Averrois, analogues à celles de Zimara, et des arguments pour les questions d'Averroès[1]. Philippe Boni composa une autre concordance du même genre. Un grand nombre de livres usuels, sous les titres de *Methodus legendi Averroem*, *Thesaurus in Averroem*, *Concordantia in Averroem*, etc., étaient avidement recherchés des étudiants[2]. Marc-Antoine Passeri, Vincent Madio, Chrysostome Javello, Jean-François Burana, Jean-Baptiste Bagolini, Jérôme Stefanelli, élève de Zimara, les deux Trapolini, Victor Trincavelli, par leurs leçons et leurs écrits, continuèrent la tradition du même enseignement durant toute la première moitié du XVIe siècle.

§ X

Cette vogue extraordinaire amena un remaniement général des traductions d'Averroès. Depuis la première édition (Padoue, 1472), on s'était contenté de reproduire les anciennes versions faites de l'arabe au XIIIe siècle, à peu près telles qu'elles se trouvent dans les manuscrits. Niphus et Zimara avaient bien essayé de les corriger et de les rendre intelligibles, mais n'y avaient que médiocrement réussi. Dès le commencement du XVIe siècle, on se mit à faire de nouvelles traductions latines sur les

[1] A la suite de l'édition de 1574. — Cf. Tomasini, *Elogia*, t. Ier, p. 66 sqq.

[2] Cf. Antonio, *Bibl. hisp. vetus*, t. II, p. 401.

traductions hébraïques. Il faut se rappeler que les manuscrits arabes d'Averroès alors comme aujourd'hui étaient excessivement rares, et que les arabisants ne l'étaient guère moins, tandis que les traducteurs juifs abondaient. Avicenne eut le même sort : traduit d'abord de l'arabe par Gérard de Crémone, il le fut ensuite de l'hébreu par Mantino, André Alpago de Bellune, Jean Cinq-Arbres, etc. Il faut, du reste, avouer que le but qu'on se proposait ne fut pas atteint, et que les traductions faites de l'hébreu sont plus barbares et plus obscures encore que celles du XIIIe siècle[1].

Ces versions nouvelles circulaient depuis longtemps manuscrites, lorsque les Juntes formèrent le plan d'une grande édition complète d'Averroès, dont ils confièrent le soin à Jean-Baptiste Bagolini de Vérone, connu à Padoue comme philosophe[2], et à Venise comme médecin. Une part très-large y fut faite aux traductions nouvelles ; les anciennes versions furent conservées pour quelques traités, en particulier pour les commentaires sur la Physique, le traité du Ciel, la Métaphysique, la Morale à Nicomaque. Quelquefois, comme pour certaines parties importantes du traité de l'Ame, les deux versions furent imprimées parallèlement sur deux colonnes. Souvent les textes anciens et les versions nouvelles furent corrigés les uns par les autres,

[1] Cf. Possevini, *Bibl. select.* t. II, l. XII, cap. 16 et 18. — Richard Simon, *Suppl. à Léon de Modène,* p. 121 (Paris, 1710).
[2] Cf. Facciolati, III^a^ pars, p. 302. — Maffei, *Verona illustr.* parte II^a^, col. 168-169 (Verona, 1732).

Quelques paraphrases restées jusque-là inédites furent traduites pour la première fois. Les notes marginales de Zimara furent maintenues; une classification meilleure fut établie ; les paraphrases et les commentaires moyens furent divisés et placés après les textes. Bagolini déploya un grand zèle dans ce travail, et mérita de ses contemporains ce suprême éloge :

Tantum et Aristoteles Bagolino et Corduba debent,
Quantum humus agricolæ debet operta rubis[1].

Il mourut de fatigue avant l'achèvement de son œuvre. Marc Oddo présida à la publication, qui eut lieu dans les années 1552-1553.

Le juif Jacob Mantino, né à Tortose, en Espagne, et médecin de Paul III[2], fut le plus laborieux des traducteurs qui entreprirent, au XVIe siècle, de réformer le texte d'Averroès d'après l'hébreu. Il revit à lui seul presque tous les commentaires. Bagolini prit dans ses papiers les parties qu'il jugea convenables, et négligea le reste. On va voir, en effet, que les travaux de ces nouveaux interprètes faisaient souvent double emploi, et que le même ouvrage se trouvait traduit de plusieurs côtés à la fois.

[1] Edit. 1553, f. 11 v°.

[2] Marini, *Degli Archiatri Pontificj* (Rome, 1784), vol. Ier, p. 292, 367. — Wolf, I, p. 666; III, p. 515. — Antonio, t. Ier, p. 467. — Carmoly, *Histoire des médecins juifs*, p. 145 et suiv. — Wolf a pris pour des ouvrages originaux quelques-unes des traductions de Mantino.

Abraham de Balmès, né à Lecce, au royaume de Naples, et médecin à Padoue, assez connu parmi les juifs comme grammairien, s'attacha surtout aux œuvres logiques d'Averroès, à la Rhétorique et à la Poétique[1]. Bagolini se servit de ses versions pour corriger celles de Mantino, et les préféra pour les Topiques, les Arguments Sophistiques, la Rhétorique, le *De Substantia orbis*[2].

Jean-François Burana de Vérone, professeur à Padoue[3], est le seul chrétien qui figure dans cette liste de traducteurs. Il est infiniment probable que Burana s'appropria le travail de quelque juif; car on ne peut guère supposer qu'un chrétien à cette époque ait pu savoir assez bien l'hébreu rabbinique pour traduire, même médiocrement, des textes aussi difficiles: pourquoi d'ailleurs se serait-on donné cette peine, quand on avait autour de soi des juifs tout prêts à faire la besogne *per alcuni danari?* Il paraît qu'on attribua aussi à Burana la connaissance de l'arabe; il résulte au moins de documents inédits, que Maffei avait entre les mains, qu'il traduisit plusieurs auteurs grecs. Quoi qu'il en soit, Burana figure dans l'édition des Juntes

[1] Cf. Wolf, I, p. 70. — Richard Simon, *Hist. crit. du Vieux Testament,* p. 666. — Steinschneider, Catal. (inédit) d'Oxford, au mot *Averroès.*

[2] Sa traduction de la paraphrase de la Poétique se lit dans l'édition de 1560. Bagolini avait préféré celle de Mantino.

[3] Facciolati, IIa pars, p. 115. — Maffei, *Verona illustrata,* parte IIa, p. 126-127. — Maffei et Facciolati, trompés par le titre de l'édition de 1539, ont pris pour deux auteurs différents Averroès et Alubidus (*sic*) Rosadis.

pour les grands commentaires des Analytiques, sur lesquels on n'avait avant lui que les expositions moyennes. Son travail avait déjà été imprimé en 1539. Marc Oddo se plaint vivement de la défectuosité de cette traduction, qu'il fut obligé de corriger par celle de Mantino[1].

Paul l'Israélite donna la paraphrase du traité du Ciel et le prologue du XIIe livre de la Métaphysique; Vital Nissus, la paraphrase du traité de la Génération; Calo Calonyme, médecin de Naples, figure comme traducteur de la Destruction de la Destruction, et de la lettre sur l'*Union de l'intellect séparé*[2]. Sa version est plus complète que celle qui fut faite de l'arabe en 1328 par Calonyme, fils de Calonyme, fils de Meïr, et qui fut imprimée en 1497 avec le commentaire de Niphus[3]. A cela près, ce travail lui fait peu d'honneur. Je ne sais s'il existe un texte moins intelligible, et Pococke[4] disait avec raison qu'il mérite doublement le titre de *Destruction* (*non versio sed destructio*). Wolf attribue aussi à Calo la traduction des *Questions physiques* d'Averroès, avec le commentaire de Moïse de Narbonne[5].

1 Præf. edit. 1553, f. 7 v°.

2 Voy. ci-dessus, p. 190-191.

3 Cette dernière est celle dont parlent les éditeurs de Venise, *Vetustiori posthabita*. Cf. Gosche, *Ghazzali*, p. 269 et suiv.

4 Ad *Portam Mosis*, p. 118.

5 *Bibl. hebr.* I, p. 19. — Steinschneider, Catal. (inédit) d'Oxford, art. cité, n°s 27 et 28. — Par une erreur bizarre, Tennemann (art. *Averroès* dans l'Encycl. d'Ersch et Gruber) indique comme traducteur de la Destruction l'*éditeur* Bonetus Locatellus (Venise, 1497).

Un manuscrit de la Bibliothèque impériale (ancien fonds, 6507) contient une version latine du commentaire moyen sur la Physique, faite sur le texte hébreu de Zerachia, fils d'Isaac, restée inédite, et achevée le 7 janvier 1500 par Vitalis Dactilomelos, maître ès arts et docteur en médecine, par l'ordre du cardinal Dominique Grimani, patriarche d'Aquilée. Ce traducteur est, du reste, complétement inconnu.

Élie del Medigo est aussi compté parmi les juifs qui cherchèrent à donner à l'école de Padoue un texte plus intelligible d'Averroès. Il traduisit, dit-on, le *De substantia Orbis*, le commentaire sur les Météores[1], les questions sur les Premiers Analytiques, imprimées à Venise, chez Alde (1477), et le commentaire moyen sur les sept premiers livres de la Métaphysique, imprimés pour la première fois dans l'édition de 1560[2]. La mort l'empêcha de terminer ce dernier travail. Il se peut aussi qu'on ait regardé comme des traductions plusieurs des commentaires qu'il composa sur les traités averroïstiques.

Les œuvres médicales d'Averroès éprouvèrent le même sort que ses œuvres philosophiques. On sentit, vers le milieu du XVIe siècle, le besoin de les traduire de nouveau, de les compléter, de les corriger. Jean-Baptiste Bruyerin Champier, neveu de Symphorien Champier, médecin de Henri II, traduisit, ou plutôt fit traduire de

[1] Bartolocci, t. Ier, p. 14. — Pasini, I, p. 55.

[2] C'est à tort que les éditeurs donnent cette traduction comme faite sur l'arabe.

l'hébreu les livres II, VI, VII du *Colliget*, qu'il réunit sous le nom de *Collectanea medica*. Mantino retraduisit également quelques chapitres du livre V. André Alpago de Bellune revit le commentaire sur le poëme d'Avicenne. Le traité de la Thériaque fut publié d'après les papiers d'André della Croce, chirurgien de Venise.

Les Juntes, dans leurs éditions postérieures, ne firent que reproduire celle de 1553. Leurs préfaces attestent que ces livres étaient fort demandés. Chaque édition s'écoulait en deux ou trois ans, comme pour les classiques les plus usuels.

§ XI

Un règne aussi absolu ne pouvait manquer de provoquer une réaction violente. L'aristotélisme arabe, personnifié dans Averroès, était un des grands obstacles que rencontraient ceux qui travaillaient alors si activement à fonder la culture moderne sur les ruines du moyen âge. L'esprit révolutionnaire en Italie n'a jamais connu la mesure. Aristote devint bientôt *un empoisonneur, un obscurantiste, le bourreau du genre humain, qui a perdu le monde avec sa plume comme Alexandre l'a perdu avec son épée*. La majesté d'Averroès fut à son tour violée. Cet Arabe, ce barbare, devint le point de mire des sarcasmes de tous les esprits cultivés. Fiers d'avoir retrouvé la Grèce authentique, les philologues, hellénistes,

platoniciens, hippocratistes, devinrent souverainement méprisants pour cette Grèce falsifiée, pédantesque, qu'on trouvait chez les maîtres arabes. Cette scolastique hérissée, ces catégories décharnées, ce jargon sauvage durent paraître plus que jamais intolérables aux esprits ramenés par la culture classique à la belle forme et à la saine manière de penser. Pétrarque trouvait déjà Aristote peu agréable à la lecture[1]. Les humanistes du xve siècle déclarèrent tout d'une voix Averroès inintelligible, vide de sens, indigne de fixer l'attention d'un esprit cultivé. Son obscurité devint proverbiale, et ses partisans passèrent pour des gens qui veulent trouver du sens à ce qui n'en a pas[2].

La scolastique, en s'éloignant continuellement du texte d'Aristote, en mettant le commentateur à la place du philosophe, et les cahiers des professeurs à la place du commentaire, s'était fait un Aristote de convention, qui ressemblait à l'Aristote réel à peu près comme l'*Histoire scolastique* de Pierre Comestor ressemble au texte hébreu de la Bible. L'insuffisance des traductions, l'incorrection des manuscrits et des premières éditions du xve siècle, avaient rendu la lecture suivie du texte d'Aristote à peu près impossible : on se contentait de rapprocher les phrases qui offraient un sens et quelques principes qu'on était convenu d'attribuer à Aristote, pour bâtir avec cela

[1] *De sui ipsius et mult. ignor.* (Opp. t. II, p. 1051, édit. Henricpetri.)

[2] Ipsum obscurum, jejunum, barbare et horride omnia scribentem, refugiendum putant.... (Av. Opp. Præf. edit. 1552, f. 6.)

un système[1]. La mise en lumière du texte grec d'Aristote fut véritablement la découverte d'un texte nouveau, et tous les bons esprits déclarèrent dès lors qu'il ne restait plus qu'une seule chose à faire, c'était de laisser dans leur poussière les traductions et les commentaires du moyen âge, pour chercher dans le texte seul le péripatétisme authentique. Mais la routine ne se tient jamais pour battue. Les vieilles traductions et les vieux commentaires gardaient encore de nombreux partisans, quand déjà Théodore Gaza, Georges de Trébizonde, Argyropule, Ermolao Barbaro avaient renouvelé le Lycée antique. De là cette lutte si acharnée de l'aristotélisme arabe, cherchant Aristote dans Averroès, et de l'aristotélisme helléniste, cherchant Aristote dans son texte et dans les commentateurs grecs, Alexandre d'Aphrodisias, Thémistius, etc.

Le 4 avril 1497, Nicolas Léonicus Thomæus monta dans la chaire de Padoue pour *enseigner Aristote en grec*[2]. Bembo célébra en vers ce grand événement, qui semblait ouvrir une ère nouvelle dans l'enseignement philosophique. Léonicus, par la vivacité de sa polémique contre la scolastique, par son enseignement médical, tout hippocratique, par la beauté de son style et sa manière

[1] Solent quidem plerique ex duobus vel tribus Aristotelis dictis dogma integrum fabricare. Ex omnibus tamen qui construxerit neminem vidi. (Patrizzi, *Discuss. perip.* l. XIII, f. 113 v°. Ven. 1571.)

[2] C'est-à-dire d'après le texte grec. L'opinion qui fait enseigner Léonicus en grec ne mérite pas d'être discutée. (Facciolati, I pars, p. LV-LVI.)

cicéronienne, mérite d'être considéré comme le fondateur du péripatétisme hellèniste et critique[1]. La douceur de son caractère le préserva des injures; il a même la politesse de trouver Averroès un interprète distingué : *Averroes exquisitissimus Aristotelis interpres* (*Græcos semper excipio*). Bien plus, il s'appuie sur la psychologie d'Averroès pour concilier Aristote et Platon, et établir la préexistence et l'immortalité des âmes[2].

Tous les esprits distingués du XVI[e] siècle prêchent ainsi la croisade contre les *barbares* en philosophie et en médecine[3]. La jeunesse, abandonnant les arguties sco-

[1] Philosophiam ex purissimis fontibus, non ex lutulentis rivulis salubriter hauriendam esse perdocebat, explosa penitus sophistarum disciplina, quæ tunc inter imperitos et *barbaros* principatum in scholis obtinebat, quum doctores, excogitatis *barbara subtilitate* figmentis,... et juventus in gymnasio *Arabum et barbarorum* commentationes secuta, a recto munitoque itinere in confragosas ignorantiæ crepidines ducerentur. (Paulus Jovius, apud Brucker, t. IV, p. 156-157.) — Cf. Patrizzi, *Discuss. perip.* l. XII, f. 106 (Ven. 1571). — Tiraboschi, t. VII, 2[e] part. p. 422 (édit. Modène).

[2] H. Ritter, *Gesch. der neuern Phil.* I[re] part. p. 377.

[3] Dans le titre de l'édition d'Aristote (Paris, 1531, ex officina Simonis Colinæi), on lit l'exhortation suivante : « Nunc ergo, o juvenes, ex Aristotelico opere, ceu ex proprio fonte purissimas haurite delibateque aquas, *peregrinas* autem tanquam viles lacunas insalubresque Trinacriæ lacus devitate. Omne enim malum studiis inseminatum fere est, quod authorum literis dimissis ipsisque authoribus, ad *vana glossemata* sese totos contulere, et eos qui non essent authores (ac si apes fucos sequerentur) pro ducibus et delegerunt et secuti sunt. »

lastiques, ne songeait plus qu'à apprendre le grec pour lire Aristote, et le pédant Zimara pouvait à peine trouver des auditeurs pour son Averroès. *Il quale autore*, dit Bembo dans sa lettre à Rannusio, déjà citée, *a questi dì si lascia a parte dai buoni dottori, ed attendesi alle sposizioni de' commenti greci, ed a far progresso ne' testi*[1]. La même révolution s'opérait en médecine. Hippocrate et Galien ne furent plus infaillibles qu'en grec. « Nos ancêtres, dit Thomas Giunta dans la préface de son édition d'Averroès, ne trouvaient rien d'ingénieux en philosophie ou en médecine qui ne vînt des Maures. Notre âge, au contraire, foulant aux pieds la science des Arabes, n'admire et n'accepte que ce qui est tiré des trésors de la Grèce; il n'adore que les Grecs; il ne veut que les Grecs pour maîtres en médecine, en philosophie, en dialectique; qui ne sait pas le grec, ne sait rien. De là ces rixes, ces querelles si animées entre les philosophes et entre les médecins, si bien que les malades, ne sachant à quelle secte se vouer, meurent plus encore d'hésitation que de maladie[2]. » Jean Bruyerin Champier, dans la préface des *Collectanea* d'Averroès, écrite en 1537, nous apprend

[1] Opere, t. III, p. 118 (Venezia, 1729). En 1499, lors de la translation de l'Université de Pise à Florence, on recommande aux professeurs de ne pas confondre dans leurs leçons le texte et le commentaire, et de ne pas les expliquer de la même façon. Fabroni, *Hist. Acad. Pisanæ*, vol. I, p. 284 et suiv.

[2] Édit. 1552, f. 2-3.

également que la jeunesse de son temps détestait les médecins arabes, et ne les voulait plus entendre citer[1].

§ XII

La renaissance de l'hellénisme, qui s'annonçait à Padoue, à Venise et dans le nord de l'Italie par le retour au texte vrai d'Aristote, se manifestait à Florence par un retour vers Platon. Florence et Venise sont les deux pôles de la philosophie comme de l'art en Italie. Florence et la Toscane représentent l'idéal dans l'art, le spiritualisme en philosophie; Venise, Padoue, Bologne, la Lombardie, représentent l'analyse, le rationalisme, l'esprit exact et positif. Platon seul convenait aux entretiens de Careggi et des jardins Ruccellai; Aristote, aux institutions réfléchies de Venise. On peut s'étonner au premier coup d'œil qu'une lourde et pédante école, comme celle dont nous essayons d'esquisser l'histoire, ait été l'école officielle d'une ville que l'imagination se plaît à entourer d'une si poétique auréole. Mais en y regardant de près, on voit que cette école est en parfait accord avec le caractère vénitien, et qu'elle est exactement en philosophie ce que Titien et Tintoret sont en peinture. La philosophie et la poésie partent

[1] Plerique omnes juniores medici jam intolerabile in Arabum Mauritanorumque dogmata odium conceperunt, ut ne nominandi citandive locus relinquatur : principes enim Hippocratem atque Galenum habere nos prædicant.

au fond du même principe; la philosophie n'est qu'un genre de poésie comme un autre, et les pays poétiques sont les pays philosophiques. Or le trait essentiel du caractère vénitien n'est ni l'art ni la poésie. Qu'est-ce que Saint-Marc comparé au dôme de Pise? Qui peut regarder une des madones de Venise après avoir vu celles de Sienne et de Pérouse? Étudiez ces fortes têtes des cérémonies vénitiennes de Gentile Bellini ou de Paris Bordone. Est-ce la pensée, est-ce l'idéal qui y respire? Non; c'est la fermeté, c'est l'action. Au lieu de cette fleur de jeunesse qui s'épanouit éternellement sur les bords de l'Arno, ici c'est la maturité de l'homme fait, le sens exact et ferme des choses de la terre. Certes, sous le rapport de la liberté de la pensée, Florence n'avait rien à envier à Venise. Nulle part la licence d'opinion et l'irrévérence pour les choses saintes ne furent portées aussi loin durant le moyen âge : on y poussait le scepticisme jusqu'à ne pas croire aux miracles de sainte Catherine de Sienne, attestés par tous les Siennois! La pensée impie du parallèle des religions a-t-elle jamais été exprimée aussi effrontément que dans la troisième nouvelle du Décaméron? Or la réponse du juif Melchisédech à Saladin, réponse trouvée si sage par Boccace, et qui, dans le reste de l'Europe, eût allumé des bûchers, n'excitait à Florence qu'un gracieux sourire. Au lieu de cette toge pédante où se drapait l'incrédulité vénitienne, l'incrédulité florentine, rieuse et légère, s'abandonnait aux enivrements d'une vie parfumée de jeunesse et de gaieté. Venise arrive à la philosophie par les habitudes d'exigence et de rigueur que donnent le maniement des affaires

et l'esprit pratique; Florence, par la sérénité d'une conscience où tous les éléments de l'idéal se pénètrent avec harmonie, et par cet air de fraîcheur et de joie qu'on respire au pied des coteaux de Fiesole.

Marsile Ficin nous apprend lui-même que ce fut par réaction contre le péripatétisme averroïste de Venise qu'il entreprit de relever la tradition platonicienne. L'incrédulité lui sembla si enracinée, qu'il ne vit que deux moyens de la vaincre : des miracles ou une religion philosophique. S'il traduit Platon et Plotin, c'est qu'il espère qu'en qualité de philosophes ils trouveront un meilleur accueil auprès du public que les saints et les prophètes[1]. Averroès, le représentant du péripatétisme hétérodoxe, est traité avec le plus profond mépris. Il n'a pas su le grec, et n'a rien compris à Aristote[2]. Le livre XV de la *Théologie Platonique* est consacré tout entier à la réfutation du *monstre averroïstique*, l'unité de l'intellect. L'argumentation de Ficin ne manque ni de netteté ni de finesse. Dans l'hypothèse averroïste, la perception, dit-il, n'appartiendrait à aucun sujet personnel; l'acte libre, la vo-

[1] Ut hac theologia in lucem prodeunte.... Peripatetici quam plurimi, id est philosophi pene omnes, admoneantur non esse de religione, saltem communi, tanquam de anilibus fabulis sentiendum. (Præf. in Plotinum.)

[2] Averroes.... græcæ linguæ ignarus, Aristotelicos libros in linguam barbaram e græca perversos potius quam conversos legisse traditur.... Resipiscant igitur quandoque Averroici, et cum Aristotele suo consentiant. (*Theol. plat.* Opp. t. I, p. 327, 342, édit. Henricpetri, 1576.)

lonté seraient inexplicables. L'astrologie elle-même lui fournit des arguments : les âmes ne sont pas identiques, puisqu'il y en a de Saturniennes, de Martiales, de Joviennes, de Mercurielles[1]. La théorie averroïste de la Providence est aussi vivement réfutée. Dieu voit tout dans sa propre essence; sans cesse attentif à faire prévaloir le bien le plus général, il n'a pas besoin de se détourner des grandes choses pour voir les petites[2].

Gémiste Pléthon et Bessarion, avant Marsile Ficin, avaient témoigné la même antipathie, et rejeté les théories averroïstes au nom du platonisme[3]. Patrizzi est plus sévère encore. S'imaginant, d'après une erreur souvent répétée, que les scolastiques n'ont connu Aristote que par Averroès, Averroès est à ses yeux responsable de tous les défauts de la scolastique, et de ce chaos de questions subtiles qui avaient envahi le champ de la philosophie[4].

§ XIII

Pour comprendre l'aversion que le péripatétisme averroïste inspirait aux beaux esprits de la renaissance, il faut

[1] *Ibid.* f. 359.

[2] *Ibid.* l. II, f. 104. — An ignoras, *Averrois impie,* bonum ipsum ordinis universi esse cujuslibet partis ordine præstantius ?...

[3] *Theol. plat.* Opp. t. I, p. 327. — Brucker, t. IV, p. 47.

[4] *Discuss. peripat.* l. XII, p. 106 (Venise, 1571).

avoir connu par expérience ce style hérissé de mots barbares[1], ces discussions subtiles, cette prolixité insoutenable, qui sont les caractères de l'école averroïste. « Autrefois, dit Louis Vivès, rien n'était plus charmant que la contemplation du jardin de cet univers; mais ceux-ci, au lieu d'arbres et de fleurs, y ont dressé des croix pour torturer l'esprit humain[2]. » Que l'on songe en effet à l'impression que devaient produire sur les Valla, les Barbaro, les Bembo, des phrases comme celle-ci : « Quælibet anima » intelligit primum et se, hoc est suum esse, quod Dehaath » appellatur; de secundis vero intelligit Zobar, quod dedit » sibi suum esse[3]. » C'est le cas de dire avec Pic de la Mirandole : « Age, damus hoc vobis, ut non sit vestrum or» nate loqui[4], sed vestrum est certe, quod nec præstatis, » latine saltem, ut, si non floridis, suis tamen verbis rem » explicetis. Non exigo a vobis orationem comptam, sed

[1] En voici un curieux exemple. Au XII[e] livre de la Métaphysique, est employé plusieurs fois le mot *allastogia* (f. 337 v°, sqq.). On se demande quel sens un pareil mot devait offrir aux docteurs de Padoue, qui ne savaient pas sans doute que c'est le mot στοιχεῖα précédé de l'article arabe (*al-stouchia*).

[2] Nihil olim amœnius habebatur contemplatione horti hujus naturæ.... At isti, pro flosculis philosophiæ et arboribus placidissimis, crucem ingeniis fiixerunt. *De causis corr. art.* l. V (Opp. t. I, p. 413, Bâle, 1555).

[3] *De animæ beat.* f. 357 (edit. 1560).

[4] Les averroïstes disaient pour excuser la barbarie de leur langage, que les philosophes devaient imiter le style d'Aristote, et mépriser les mots pour ne penser qu'aux choses. (Cf. Præf. Marci de Odis, edit. 1552, f. 6. — Niphum, *In XII. Metaph.* Procem).

» nolo sordidam; nolo unguentatam, sed nec hircosam; non » sit lecta, sed nec neglecta; non quærimus ut delectet, » sed querimur quod offendat[1]. » La thèse de Nizolius, dans son *Antibarbarus*, l'extrême insistance que les esprits cultivés mettaient à soutenir que la philosophie doit se servir du langage ordinaire et s'interdire le style technique, ce qu'on appelait le style de Paris[2], n'était point alors une proposition puérile ou un simple scrupule de rhéteur. Il n'y avait pas de réforme plus urgente que celle du langage : la première condition du progrès était de débarrasser la pensée de cette intolérable entrave du style scolastique, qui lui interdisait toute délicatesse[3].

L'homme de ce siècle en qui se montre le mieux la lutte de ces sentiments divers, c'est Pic de la Mirandole. Pic ne fut pas d'abord exempt d'arabisme. Il eut pour maître Élie del Medigo l'averroïste, et il ne se débarrassa jamais entièrement de ce mauvais levain. Parmi les neuf cents questions qu'il proposa pour son grand

[1] Epist. ad Herm. Barbarum, inter Opp. Politiani, Paris. 1512, vol. I. f. LV.

[2] Cf. Vivem, *In Pseudodialecticos* (Opp. t. I, p. 272 sqq.).

[3] Nizolius résume en ces deux propositions son *Antibarbarus, seu de veris principiis et vera ratione philosophandi, contra pseudophilosophos :* « Ubicumque et quotcumque dialectici metaphysicique sunt, ibidem et totidem esse capitales veritatis hostes. — Quamdiu in scholis philosophorum regnabit Aristoteles iste dialecticus et metaphysicus, tandiu in eis et falsitatem et barbariem, si non linguæ et oris, at certe pectoris et cordis regnaturam. » (P. 354, édit. Leibnitz.)

tournoi philosophique, la scolastique barbare, et Averroès en particulier, tiennent une grande place. « Est apud » Arabas, dit-il dans son *Apologie*, in Averroe firmum et » inconcussum; in Alpharabio grave et meditatum; in » Avicenna divinum atque Platonicum. » Ailleurs, il appelle Averroès « celebrem in Aristotelis familia philoso- » phum et rerum naturalium gravem æstimatorem[1], » et il se propose de le réconcilier avec Avicenne, comme Aristote avec Platon[2]. Aussi les Coïmbrois le comptent-ils parmi les averroïstes[3]. Pic ressentit toutefois des influences meilleures. Une lettre qu'il adresse à Ermolao Barbaro contient l'expression de ses sympathies nouvelles et de ses regrets de nouveau converti. « Hac proxima tua ad » me epistola, in qua dum barbaros hos philosophos in- » sectaris, quos dicis haberi vulgo sordidos, rudes, incul- » tos, quos nec vixisse viventes, nedum extincti vivant, » et si nunc vivant, vivere in pœnam et contumeliam[4], ita

[1] L. I *Adv. astrol.* (apud Antonio, t. II, p. 395, édit. Bayer).
[2] *De hominis dign.* p. 324 sqq. — *Apol.* p. 118.
[3] In l. II *De anima*, cap. I, quæst. 7, art. 1.
[4] « Hermolaüs le reprent de ce que, après avoir gousté tant délices contenues ès lengues grecque et latine, il s'est allé souiller en la lecture des docteurz barbares, lesquelz, jaçoit qu'ilz soient esté en grande réputation de plusieurz estantz en authorité.... et combien qu'ilz soient extimez par grandtz et petitz ignorantz les bones lettres, ne le sont pas par les sçavantz, les jugeant indignes de vivre ni marcher sur terre; met du ranc de ceux-là Averroïs, Aubert le Grand, saint Thomas et d'autres infiniz. » (Bonnivard, *Advis et devis des lengues*, dans la *Bibl. de l'École des Chartes*, 2e série, t. V, p. 357.)

» Hercules sum commotus, ita me puduit piguitque » studiorum meorum (jam enim sexennium apud illos » versor), ut nihil minus me fecisse velim quam in tam » nihili facienda re tam laboriose contendisse. Perdiderim » ego, inquam, apud Thomam, Joannem Scotum, apud » Albertum, apud *Averroem* meliores annos, tantas vi- » gilias, quibus potuerim in bonis litteris fortasse non » nihil. Cogitabam mecum ut me consolarer, si qui ex » illis nunc reviviscant, habituri-ne quidquam sint, quo » suam causam, argumentosi aliqui homines, ratione » aliqua tueantur[1]. » Pic de la Mirandole sut pourtant se maintenir dans un sage éclectisme; les exagérations du parti humaniste l'amenèrent presque à trouver du bon dans la scolastique arabe. « Quamvis, dicam quod sentio, » movent mihi stomachum grammatistæ quidam, qui » quum duas tenuerint vocabulorum origines, ita se osten- » tant, ita se venditant, ita circumferunt jactabundi, ut » præ se ipsis pro nihilo habendos philosophos arbitren- » tur. *Nolumus*, inquiunt, *hasce vestras philosophias !* » Et quid mirum? nec Falernum canes. » Il paraît du reste que cette apologie satisfit peu les averroïstes, et fit au contraire triompher les hellénistes, qui l'appelèrent *l'apologie des Scythes et des Teutons*. « Ab amicis quos habeo Pa- » tavii, lui écrit Ermolao, certior factus sum apologiam » tuam quæ Scytharum et Teutonum est inscribi cœpta,

[1] Inter Opp. Politiani, Paris, 1512, vol. Ier, f. LV, et in Bernays, *Florilegium renascentis latinitatis* (Bonn, 1849), p. 17.

» quasi Typhonis et Eumenidum laudatio, molestissimam » accidisse majori eorum parti quos defendis[1]. »

Toutes les déclamations des humanistes les plus acharnés contre la philosophie arabe, pâlissent auprès de l'énergique dithyrambe de Louis Vivès. Cette apostrophe, la plus rude, sans contredit, qu'Averroès ait essuyée, n'occupe pas moins de quatre pages in-folio dans le traité *De Causis corruptarum artium*[2]. « Nomen est Commen» tatoris nactus, s'écric-t-il, homo qui in Aristotele enar» rando nihil minus explicat, quam eum ipsum quem » suscepit declarandum. Sed nec potuisset explicare, » etiamsi divino fuisset ingenio, quum esset humano, et » quidem infra mediocritatem. Nam quid tandem adfe» rebat quo in Aristotele enarrando posset esse probe » instructus? Non cognitionem veteris memoriæ, non » scientiam placitorum priscæ disciplinæ et intelligentiam » sectarum, quibus Aristoteles passim scatet. Itaque vi» deas eum pessime philosophos omnes antiquos citare, » ut qui nullum unquam legerit, ignarus græcitatis ac » latinitatis. Pro Polo Ptolomæum ponit, pro Protagora » Pythagoram, pro Cratylo Democritum; libros Platonis » titulis ridiculis inscribit, et ita de iis loquitur, ut vel » cæco perspicuum sit litteram eum in illis legisse nul» lam. At quam confidenter audet pronuntiare hoc aut » illud ab eis dici, et quod impudentius est, non dici, » quum solos viderit Alexandrum, Themistium et Nico-

[1] *Ibid.* Bernays, *Floril.* p. 23.
[2] Opp. t. I, p. 410 sqq.

» laum Damascenum, et hos, ut apparet, versos in arabi-
» cum perversissime ac corruptissime! Citat enim eos
» nonnunquam, et contradicit, et cum eis rixatur, ut nec
» ipse quidem qui scripsit intelligat. Aristotelem vero
» quomodo legit? Non in sua origine purum et integrum,
» non in lacunam latinam derivatum (non enim potuit
» linguarum expers), sed de latino in arabicum transva-
» satum[1]; in qua transfusione ex Græcis bonis facta sunt
» latina non bona; ex latinis vero malis arabica pessima. »
Vivès cite ensuite un passage qui ne justifie que trop ses sarcasmes, mais dont la responsabilité, à vrai dire, doit retomber beaucoup plus sur le traducteur arabe que sur le commentateur. « Aristoteles si revivisceret, intelli-
» geret hæc, s'écrie-t-il, aut posset vel conjecturis casti-
» gare? O homines valentissimis stomachis qui hæc devo-
» rare potuerunt et concoquere, et in hæc tam ab Aristotelis
» sententia ac mente abhorrentia auscultare quæ Aven
» Rois commentator comminiscitur : favete linguis viro
» tanti nominis et alteri Aristoteli. » La malheureuse secte des *Herculéens*[2] lui fournit l'occasion d'intarissables plaisanteries. « Hæc sunt tua, an Herculeorum, ut tu vocas?
» Tua sunt, qui adeo est impius ut impietates inserere vel
» tuo vel alieno nomine semper gaudeas. Atqui hic est
» Aben Rois quem aliquorum dementia Aristoteli parem
» fecit, superiorem divo Thomæ. Rogo te, Aben Rois,

[1] Il n'est pas besoin de faire remarquer l'énorme erreur que commet ici Vivès. Huet l'a copiée, *De claris interpret.* p. 126 (Paris, 1680).

[2] Voy. ci-dessus, p. 51-52.

» quid habebas quo caperes hominum mentes, seu verius » dementares? Ceperunt nonnulli multos sermonis gratia » et orationis lenocinio ; te nihil est horridius, incultius, » obscœnius, infantius. Alii tenuerunt quosdam cognitione » veteris memoriæ, tu nec quo tempore vixeris, nec qua » ætate natus sis novisti, non magis præteritorum con- » sultus, quam in silvis et solitudine natus et educatus ! » Admiratione atque omnium laude digni sunt habiti qui » præcepta tradiderunt bene vivendi : te nihil est scelera- » tius aut irreligiosius : impius fiat necesse est et ἄθεος » quisquis tuis monimentis vehementer sit deditus. Jam » dic ipse, quare quibusdam placuisti ? Audio, teneo, non » tua culpa est, sed nostra : non tu adferebas quo place- » res, sed nos adferebamus quo non displiceres. Suavia » erant obscuris obscura, inanibus inania, et quibusdam » pulchra sunt visa quæ non ipsi intelligerent. Multi te » non legerant, alienum judicium sunt secuti ; aliquibus » propter impietates fuisti gratus : nam et Aben Rois » doctrina et Metaphysica Avicennæ, denique omnia illa » arabica videntur mihi resipere deliramenta Alcorani et » blasphemas Mahumetis insanias : nihil fieri potest illis » indoctius, insulsius, frigidius... »

J'ai tenu à citer cette longue déclamation, pour faire comprendre à quel ton s'élevait la colère des ennemis d'Averroès. Cœlius Rhodiginus n'est guère moins sévère[1]. Bernard Navagero, qui cultivait les bonnes lettres, et faisait

[1] *Antiquæ lect.* l. III, cap. II, p. 110

quelque cas d'Averroès, est présenté comme un phénomène littéraire en son siècle [1].

Enfin les esprits modérés qui, effrayés des hardiesses du péripatétisme italien, se rattachaient aux principes du christianisme réformé, Mélanchthon, Nicolas Taurel, se montraient aussi fort antipathiques à l'enseignement averroïste [2]. Érasme est convaincu de la profonde impiété d'Averroès. Ambrogio Leone, professeur à l'Université de Naples, lui écrit qu'il vient d'achever l'impression de son ouvrage en quarante-six livres contre le Commentateur [3]. Érasme le félicite [4]. *Utinam*, s'écrie-t-il, *prodisset ingens illud opus adversus Averroem impium* καὶ τρὶς κατάρατον. En général, les humanistes montrèrent à la renaissance moins de témérité d'esprit que les péripatéticiens scolastiques. A part quelques habitudes païennes, assez inoffensives, ils restèrent, pour le fond, attachés à l'orthodoxie catholique ou protestante. Pétrarque offre déjà un curieux exemple de cette double tendance.

L'habile société de Jésus prit vis-à-vis d'Averroès la même position. Le *Ratio Studiorum* [5] enjoint aux profes-

[1] Præf. Junt. (1855), f. 20 v°.

[2] Cf. Brucker, t. IV, p. 308.

[3] Epist. 19 jun. 1518. Opp. t. III, pars I, col. 324 (Leyde, 1703). — L'ouvrage avait paru en 1517 à Venise, dédié à Léon X, sous ce titre : *Ambrosii Leonis Nolani, Marini filii, Castigationum adversus Averroem, ad Augustissimum Leonem X, Pont. Max. plures libri.*

[4] Epist. 15 oct. 1519. *Ibid*, col. 507.

[5] P. 68 et suiv. (Romæ, 1616)

seurs de philosophie de rappeler sans cesse le décret du concile de Latran, de ne citer qu'avec précaution les interprètes d'Aristote *qui ont démérité de la religion chrétienne ;* de prendre garde que les élèves ne s'y attachent; en ce qui concerne Averroès en particulier, de ne pas expliquer ses digressions, et quand on est amené à citer ses commentaires, de le faire sans aucun éloge et, s'il est possible, en montrant que tout ce qu'il dit de bon il l'a emprunté à d'autres[1]; du reste, de s'attacher purement et simplement à Aristote, d'attaquer également les alexandristes et les averroïstes et de contester à Alexandre et à Averroès toute autorité. Qui a tort, qui a raison, c'est ce qui préoccupe assez peu les auteurs du *Ratio*. La science et la philosophie sont une tactique ; celui qui ne sert pas les vues de la Société ne sera point loué, et si une fois dans sa vie il a eu raison, c'est sans doute par l'effet de quelque plagiat.

§ XIV

Étrange ténacité de la routine! cet enseignement barbare, inintelligible, devenu ridicule, se prolonge un siècle encore, au milieu de l'Italie lettrée et de l'esprit moderne déjà triomphant. Averroès, il est vrai, ne règne plus d'une manière aussi exclusive; les moyens herméneutiques s'é-

[1] Si quid boni ex ipso proferendum sit, sine laude proferat, et si fieri potest, id eum aliunde sumpsisse demonstret.

tendent, et l'autorité des Grecs contre-balance de plus en plus celle des Arabes[1]. Mais les questions averroïstiques agitent toujours l'école, et servent de programme à l'enseignement. De 1564 à 1589, Jacques Zabarella continua les traditions de la chaire de Padoue[2]. Averroès est son guide dans l'interprétation des passages difficiles; il le cite avec le plus profond respect, bien que sur plusieurs points il semble se rapprocher des alexandristes. Il pense avec Averroès et Achillini, contre Avicenne, que la nécessité d'un être absolu ne démontre pas l'existence de Dieu, que le ciel pourrait être ce premier principe, qu'il n'y a qu'une seule preuve décisive de l'existence de Dieu, le mouvement du ciel. Zabarella du reste distingue assez souvent entre l'opinion d'Averroès et celle de ses partisans. En psychologie, il combat vivement les thèses averroïstes. D'après le système de l'unité des âmes, dit-il, l'intellect ne serait dans l'homme que comme le pilote dans le navire. Or l'intellect est la forme informante de l'homme, ce

1 Inde cœptum aliud mixtionis in philosophando genus, uti Aven Rois et Latinis græcos interpretes admiscerent. (Patrizzi, *Discuss. perip.* l. XII, p. 106.)

2 Quelle fut ma surprise en parcourant à Padoue une rue déserte, et en gravissant les marches de la petite église Sainte-Catherine del Torresin, formées de pierres sépulcrales, de lire sur une de ces pierres brisée obliquement : *Jacobo Zabarel... civilis elec.... probitat..., et.... Ludo....* — Tomasini (I, p. 139) nous apprend en effet que Zabarella fut enterré dans cette église; mais il n'avait pu y découvrir son inscription : *Nulla, quod observare potuerim, memoria clarus.*

par quoi l'homme est ce qu'il est. L'intellect se multiplie donc selon le nombre des corps. Toutefois Zabarella, conformément à la doctrine de saint Thomas d'Aquin, établit une différence entre l'activité propre de l'esprit et l'intellect actif proprement dit, qui est l'intelligible ou Dieu envisagé comme moteur universel. Si l'on objecte à Zabarella qu'il détruit ainsi la personnalité de l'intellect, personnalité qu'il voulait établir contre les averroïstes, il répond en distinguant la perception primitive de la perception ultérieure. Dans la première, rien de personnel; l'illumination vient du dehors. Plus tard, au contraire, l'intellect est *acquis*, il devient nôtre, en ce sens que Dieu répandant sans cesse sa lumière, est toujours à notre disposition dès que nous voulons penser. Par sa nature, l'intellect individuel serait périssable; mais rendu parfait par l'illumination divine, il devient immortel[1]. La pensée de Zabarella sur ce point paraît du reste fort peu arrêtée. Il pense, comme toute l'école de Padoue, que l'immortalité de l'âme n'est pas dans les principes de la physiologie péripatéticienne. En cela il était alexandriste, et c'est le jugement qu'en ont porté les contemporains, *deterrimam alexandreorum sententiam palam professus*[2]. Les disputes de Zabarella et de François Piccolomini rappelèrent à Padoue, durant la seconde moitié du XVIe siècle, les prouesses d'Achillini et de Pomponat; Piccolomini avait été élève de Zimara, et paraît s'être rapproché des

[1] Ritter, *Gesch. der neuern Phil.* Ire part. p. 718 et suiv.
[2] Brucker, t. IV, p. 202.

averroïstes, auxquels le rattachaient d'ailleurs les formes scolastiques de son enseignement[1].

Frédéric Pendasio de Mantoue, professeur très-renommé de son temps[2], se rapproche beaucoup de la manière de Zabarella. La bibliothèque de l'Université de Padoue[3] possède le texte manuscrit de ses leçons, restées inédites, sur le traité de l'Ame. Peu de livres sont aussi propres à faire comprendre la méthode et les habitudes de l'enseignement de Padoue. Le texte d'Averroès y est discuté ligne par ligne, avec le soin le plus minutieux. Toutefois, en adoptant Averroès pour la base de ses leçons, Pendasio se rattache, sur la question de l'intellect, à la doctrine d'Alexandre. L'intellect se multiplie, selon le nombre des individus. Sans doute, les principes de la raison sont communs à plusieurs; mais les images, qui sont nécessaires pour tout acte intellectuel, sont multiples et variées[4]. La raison est unique et éternelle, envisagée

[1] Brucker, t. IV, p. 208. — Tomasini, t. Ier, p. 208 sqq.

[2] *Naudæana*, p. 105.—Bayle, art. *Crém.*, note Y.— Brucker, t. IV, p, 211; t. VI, p. 718. — Facciolati, pars III, p. 275, 280.

[3] N° 1264. — J'ai entre les mains la copie de deux des leçons les plus importantes, que je dois à l'obligeance du savant M. Samuel Luzzato. — La bibliothèque communale de Ravenne possède aussi un manuscrit de ces leçons. (Sc. 141, or. 5, X.) Voy. Appendice IX.

[4] In æternitate in specie omnes conveniunt... Hinc fit ut cognitio quæ est in hoc intellectu non sit una numero, sed solum una specie, quia pendet a phantasmatibus quæ sunt plura numero. (Lect. 33.)

dans l'espèce humaine qui y participe éternellement; elle est passagère, envisagée dans tel ou tel individu[1]. Les averroïstes soutiennent que la pluralité numérique ne tient qu'à la matière, et que si l'intellect était multiple, il serait matériel. Nullement, répond Pendasio, l'intellect est fait pour s'unir au corps, mais il ne dépend pas du corps, « de même que le soulier est fait pour s'adapter au pied, et pourtant ne dépend pas du pied ! »

Pendasio est donc un alexandriste prononcé. Cremonini, Louis Alberti[2], ses disciples, comptèrent aussi parmi les défenseurs les plus décidés de l'alexandrisme. En général, tous les professeurs de Padoue du XVIe siècle, dont le nom est resté dans l'histoire de la philosophie, appartiennent à cette nuance, et, tout en faisant d'Averroès le texte de leurs leçons, condamnent sévèrement l'unité de l'intellect. Il serait difficile d'en nommer un seul qui, depuis le concile de Latran, ait franchement défendu sur ce point l'opinion du Commentateur. Toutefois, en voyant l'insistance que Pendasio met à réfuter sans cesse

[1] Sunt æterna, quia intellectus unicus est, in quo semper conservatur eadem cognitio : nam omnes homines conveniunt in cognitione primorum principiorum, omnes conveniunt ut homines sint æterni... Erit autem facta et corruptibilis hæc cognitio, respectu hujus vel illius particularis. (Lect. 33.)

[2] Naudé (l. c.) compte parmi les disciples de Pendasio Zabarella et Fortunio Liceto. Mais Zabarella enseignait en même temps que Pendasio, et Liceto était trop jeune pour l'avoir entendu.

les *averroïstes*, on est forcé de supposer que cette opinion ralliait encore à Padoue un certain nombre de partisans.

L'extrême rareté des textes purement averroïstes me fait attacher une certaine importance à un commentaire inédit sur les douzes livres de la Métaphysique, que possède la bibliothèque de Saint-Antoine de Padoue (n° 424). Ce commentaire est attribué à un certain *Magister Calaber*, d'ailleurs inconnu. Le père Minciotti, auteur du catalogue des manuscrits de Saint-Antoine, pense que ce pourrait bien être Onofrio Calaber, à qui Gaetano de Tiene adresse son livre de l'Ame[1]. Cette conjecture est inadmissible, puisque Magister Calaber cite Achillini, Niphus, Zimara et Simon Portius, postérieurs d'un siècle à Gaetano. Quoi qu'il en soit, la doctrine exposée dans ce livre est le plus pur averroïsme. La matière première est *une* et *commune*[2]. La première cause agit nécessairement et autant qu'elle peut agir, car elle ne peut s'empêcher de communiquer sa bonté[3]. Rien ne sort du non-être absolu.

[1] *Catal. dei Codd. man. di S. Ant. di Pad.* p. 112.

[2] Quod materia sit una numero probatur. Illud est unum numero quod non habet pluralitatem formarum individualium. Ergo...— Quod materia communis sit pluribus probatur. Illud dicitur commune pluribus quod non habet formam unam numero per quam illud sit unum numero. Sed materia non habet unam formam. (Lect. 14.)

[3] Probavimus secundum philosophos quod prima causa necessario movet et operatur, et non potest non operari, quia bonum non potest quin communicet aliis bonitatem suam. Insuper movet necessario et quantum potest. (Lect. 31.)

Saint Thomas et les philosophes latins ont renversé tous les principes de la philosophie aristotélique, en supposant l'intellect multiple et immortel dans sa multiplicité[1]. L'intellect est éternel, parce qu'il est unique et qu'il n'est point engagé dans la corruptibilité de l'individu. Toute la théorie d'Averroès sur le ciel est adoptée comme le dernier mot de la cosmologie[2].

A Bologne, à Naples, à Ferrare, comme à Padoue, on commentait Averroès. Nicolas Rissus, Nicolas Vitigozzi, Franciscus Longus, Scipion Florillus[3], publièrent leurs leçons sur le *De Substantia Orbis* et les autres parties de l'œuvre du grand commentateur. Les bibliothèques du nord de l'Italie contiennent une immense quantité de manuscrits appartenant à ce cycle d'études; car bien souvent ces cahiers d'école n'arrivaient pas à l'impression, et se transmettaient en copies. La cour d'Este ne fut même pas étrangère à la philosophie averroïste. Antoine Montecatino, que le duc Alphonse II nomma son philo-

Latini ex hoc textu *Nil prohibet intellectum separari*, duo colligunt, primum quod animus noster est immortalis; secundum colligit Beatus Doctor quod intellectus non est unus, sicuti sensit Averroes. Opinio Latinorum, secundum placita philosophorum et maxime Aristotelis nullo modo sustineri potest, quum præcipua fundamenta philosophiæ evertit: Ex non ente simpliciter nihil fit, et aliud ita famosum : Ex nihilo nihil fit. Dico igitur quod unus est intellectus et immortalis. Si remanet, igitur præcedit; nam æternum ex una parte ex alia quoque æternum est. (Lect. 14.)

[2] Lect. 39.

[3] Antonio, *Bibl. hisp. vet.* t. II, p. 397, 399 (édit. Bayer).

sophe, aux appointements de vingt-quatre *lire* par mois, commenta Aristote et Averroès[1]. La bibliothèque de Ferrare (n° 304) possède le manuscrit autographe des commentaires inédits du médecin Antoine Brasavola sur Averroès, dédiés à Hercule d'Este et à Renée de France[2]. Des vers à la louange de l'auteur, placés en tête du livre, selon l'usage italien, sont un hommage à Averroès:

Corduba Tergemino felix jam sacret honorem,
Commentatoris dogmata docta sui, etc.

Dans son commentaire sur le *De substantia Orbis*, dédié à François de Gonzague, duc de Mantoue, Brasavola se montre également très-versé dans les écrits de l'école averroïste, qu'il divise en ancienne et en moderne[3]. Il discute tour à tour, sur chaque phrase d'Averroès, les opinions de Baconthorp, Jean de Jandun, Grégoire de Rimini, Trombetta, Gaetano de Tiene, Niphus, Zimara, etc.

[1] Brucker, t. IV, p. 231.

[2] La préface et l'index sont seuls imprimés.

[3] Nec nostra ætate nec apud antiquos averroistas hoc unquam dubitatum fuit... Animadvertendum est duas esse in hac materia opiniones extremas, unam quam antiquiores averroistæ, Johannes Scotus, sanctus Thomas (quamvis ambiguus videatur), Johannes Bachonus et Herveus sequuntur; aliam vero præcedenti oppositam recentiores averroistæ sequuntur. (Ms. Ferr.) — Brasavola, de même que Patrizzi, envisage ici Averroès comme le père de tous les scolastiques, et fait *averroïste* synonyme de *philosophe* (V. ci-dessus, p. 373). C'est en ce sens qu'il met saint Thomas parmi les averroïstes.

Brasavola cependant paraît incliner vers l'alexandrisme, et censure parfois avec sévérité les opinions d'Averroès. On sera plus surpris peut-être d'apprendre que le Tasse était alexandriste, et que l'un des livres qu'il prie Alde le Jeune de lui envoyer dans sa prison est le commentaire d'Alexandre sur la Métaphysique[1].

§ XV

Le dernier représentant de la scolastique averroïste est César Cremonini, successeur de Zabarella à Padoue. Cremoni a été jusqu'ici apprécié d'une manière fort incomplète par les historiens de la philosophie. On ne l'a jugé que par ses écrits imprimés, qui ne sont que des dissertations de peu d'importance, et ne peuvent en aucune manière faire comprendre la renommée colossale à laquelle il parvint. Cremonini n'est qu'un professeur : ses *cours* sont sa véritable philosophie. Aussi, tandis que ses écrits imprimés se vendaient fort mal[2], les rédactions de ses leçons se répandaient dans toute l'Italie et même au

[1] Voir le dialogue *Il Cattaneo, ovvero delle conclusioni*, Opp. t VII (Pisa, 1822), et *Lettere inedite*, CCXCII.

[2] Illud nobis mirandum, quod elaborata ipsius opera typis excusa in officinis hactenus evilescunt, scripta vero peripati more discipulis ab ipso deambulante dictata sic excellunt, ut nihil ad arcana philosophiæ detegenda perfectius ac suavius desiderari possit. (Imperialis, apud Bruckerum, t. IV, p. 226.)

delà des monts. On sait que les élèves préfèrent souvent aux textes imprimés les cahiers qu'ils ont ainsi recueillis de la bouche de leurs professeurs. Condamné d'ailleurs comme Vico, comme presque tous les Italiens distingués du XVIIe et du XVIIIe siècle, à vivre de sa rhétorique, Cremonini trouvait des éditeurs pour ses sonnets et ses pièces de circonstance : *Clorinda e Valliero, Il ritorno di Damone*, et n'en trouvait pas pour ses œuvres sérieuses. En général, c'est dans les cahiers beaucoup plus que dans les sources imprimées qu'il faut étudier l'école de Padoue. Pour Cremonini, cette tâche est facile, car les copies de ses cours sont innombrables dans le nord de l'Italie. L'exemplaire le plus complet est sans contredit celui de la bibliothèque Saint-Marc de Venise. Il se compose de vingt-deux grands volumes (classis VI, codd. 176-198), écrits d'une même main, et contenant année par année les leçons de Cremonini sur toutes les parties de la philosophie péripatéticienne[1]. Ces manuscrits proviennent du conseil des Dix, auquel Cremonini avait en effet adressé ses ouvrages, comme le prouve une lettre trouvée au Mont-Cassin, et dont il sera bientôt parlé[2].

Cremonini n'est à vrai dire ni alexandriste, ni averroïste,

[1] Le catalogue les donne comme autographes. Mais ce sentiment paraît difficile à soutenir, car il s'y trouve des traités composés d'après Cremonini par ses élèves.

[2] J'ai entre les mains des extraits étendus de ces leçons. Mais je dois me borner ici à ce qui se rapporte immédiatement l'averroïsme.

bien qu'il penche beaucoup plus vers l'alexandrisme[1]. Averroès et Jean de Jandun sont les auteurs dont il fait le plus d'usage, et qui lui fournissent le texte de ses leçons; les autres maîtres de l'école averroïste comparaissent tour à tour dans ces fastidieuses discussions. Cremonini semble se décider entre eux par un éclectisme superficiel. Comme Césalpin et Zabarella, il se rattache à une opinion que l'on prêtait alors généralement à Averroès, à savoir que l'existence de Dieu ne peut se démontrer que par la considération physique du mouvement du ciel. Il admet sans restriction importante les théories d'Averroès sur les intelligences célestes et la Providence[2]. Toutes les choses sublunaires sont gouvernées par le ciel; il y a un agent universel à qui appartient tout l'efficient de l'univers[3]. Dieu ne perçoit rien hors de lui-même. Cremonini critique avec plus de sévérité la psychologie averroïste. Le principe d'Averroès : *Recipiens debet esse denudatum a natura recepti*, lui paraît faux de tout point[4]. Il n'accepte

[1] Fortunio Liceto raconte qu'ayant entrepris de réfuter le sentiment d'Alexandre sur l'immortalité, Cremonini et Louis Alberti le menacèrent d'écrire contre lui. (Bayle, art. *Crémonin*, note Y.)

[2] Le traité *De intelligentiis* (ms. de Saint-Marc, classis VI, nº 184) n'est qu'une longue exposition de cette théorie et des incroyables subtilités que les averroïstes y avaient introduites,

[3] Tractatus *De cœli efficientia*. (Ms. de Saint-Marc, nºˢ 176 et 182.)

[4] In librum *De anima*. (Ms. de Saint-Mare, nº 191.)

pas davantage la théorie de l'unité de l'intellect[1], bien qu'il reconnaisse que l'immortalité doit être cherchée dans l'espèce et non dans l'individu. L intellect actif est Dieu lui-même, comme l'a voulu Alexandre. Il est nécessairement distinct des puissances de l'âme, simple, subsistant par lui-même; car l'intellect actif est en acte tous les intelligibles, et cela seul est intelligible qui est simple, séparé, subsistant par soi-même[2]. Tout est en quelque sorte plein d'âme; Dieu est la vie même de l'univers, pénétrant tout en qualité d'intellect actif[3]. Le monde est dans un éternel *fieri;* Il n'*est* pas; il naît et il meurt sans cesse[4].

Voilà les doctrines que Cremonini enseigna pendant dix-sept ans à Ferrare, et pendant quarante ans à Padoue. Elles ne manquent pas, on le voit, de hardiesse, et ce ne fut qu'à force de protestations d'orthodoxie que Cremonini réussit à éviter la persécution[5]. Le préambule de son commentaire sur le traité de l'Ame[6] est à cet égard un

[1] Tract. *De intelligentiis*, sub fin.— In librum III *De anima.*

[2] In librum III *De anima*, lect. 74, cod. 192. Il faut comparer le cod. 70, qui représente le cours de Cremonini en 1592, c'est-à-dire son premier enseignement.

[3] *Ibid.* lect. 79 et 80.

[4] La bibliothèque du Mont-Cassin possède la leçon d'ouverture de Cremonini en 1591, sur ce texte : *Mundus nunquam est; nascitur semper et moritur.*

[5] Bayle, art. *Crémonin.* — « Crémonin cachait finement son jeu en Italie; nihil habebat pietatis et tamen pius haberi volebat.» *Naudæana*, p. 55.

[6] Ms. de Saint-Marc, nos 190, 191, 192. Voy. l'Append. x.

chef-d'œuvre d'habileté. « Sachez, dit-il à ses auditeurs, que je ne prétends pas vous enseigner ce qu'il faut croire sur l'âme, mais seulement ce qu'a dit Aristote. Or, tout ce qui dans Aristote est contraire à la foi, les théologiens et surtout saint Thomas, y ont amplement répondu. Je vous en avertis une fois pour toutes, afin que, si vous entendez dans mon cours quelque proposition malsonnante, vous sachiez où trouver la réponse. Car, pour dissimuler quelque chose de la pensée d'Aristote, je manquerais à tous mes devoirs si je le faisais. » A chaque proposition dangereuse, il se hâte d'ajouter : « Remarquez bien que je ne vous dis pas mon propre sentiment (mon sentiment ne peut être que celui de notre mère la sainte Église), mais celui d'Aristote[1]. » La tactique par laquelle les philosophes de ce temps cherchaient à revendiquer quelque indépendance, était d'exposer les doctrines compromettantes sous le nom d'autrui, en les désavouant, et même en les réfutant; mais en ayant soin que la réfutation fût faible et trahît suffisamment la pensée propre de celui qui parlait. Il résulte d'une intéressante correspondance que j'ai trouvée à la bibliothèque du Mont-Cassin, que cette manœuvre ne suffit pas pour couvrir Cremonini. A la date du 3 juil-

[1] In hoc diximus non quod nos sentimus de anima et de intellectu agente, sentimus enim id quod sentit nostra mater Ecclesia, sed diximus in quod videtur sensisse Aristoteles. (Cod. 192, init.) — Quæ philosophi dicta, ut sæpe diximus, non sunt retinenda, quia de anima illud est sentiendum non quod sentit Aristoteles, sed quod sentit veritas christiana. (*Ibid.* lect. 79, sub fin.)

let 1619, le grand inquisiteur de Padoue lui écrit pour lui rappeler le décret du concile de Latran, qui ordonne aux professeurs de réfuter sérieusement les erreurs qu'ils exposent, et il lui demande une rétractation, en lui citant l'exemple de la docilité de Pendasio. Dans une lettre d'une remarquable fermeté, Cremonini lui répondit qu'il ne dépendait pas de lui de changer ses écrits, lesquels avaient reçu l'approbation du sénat, et qu'étant payé pour expliquer Aristote, il se croirait obligé de rendre ses honoraires, s'il enseignait autre chose que ce qu'il croit être réellement la pensée d'Aristote. Que l'on charge quelqu'un d'écrire contre lui, comme Niphus fut chargé de réfuter Pomponat, et il consent à ne pas répondre : voilà tout ce qu'il peut promettre et tout ce qu'on obtiendra de sa condescendance[1].

Ainsi se prolongèrent jusqu'au cœur des temps modernes et dans un des centres scientifiques les plus brillants de l'Europe, l'enseignement et les controverses du moyen âge. En 1628, Gabriel Naudé trouve encore l'averroïsme dominant à Padoue[2]. La mort de Cremonini (1631) peut être considérée comme la limite du règne de cette philosophie. Le péripatétisme scolastique ne comptera plus désormais aucun partisan de quelque valeur. Fortunio Liceto (mort en 1656) n'en sauve les débris qu'en y faisant pénétrer l'esprit de la philosophie moderne. Bérigard, plus hardi, essayera de remplacer le péripatétisme

[1] Voy. Append. XI.

[2] Cf. Leibnitz, Opp. t. I, p. 73.

par la physique ionienne. En 1700, Fardella enseigne sans opposition le cartésianisme à Padoue. L'averroïsme avait résisté, depuis près de trois siècles, aux attaques du platonisme, des humanistes, des théologiens, du concile de Latran, du concile de Trente, de l'inquisition; il expira le jour où apparut la grande école sérieuse, l'école scientifique, celle qui s'ouvre par le génie de Léonard de Vinci, se continue par les Aconzio, les Erizzo, les Jordano Bruno, les Paul Sarpi, les Telesio, les Campanella, et se consomme par le génie de Galilée[1]. Cette grande école savante, la vraie couronne de l'Italie, et qui réclame à juste titre une part de la gloire un peu exagérée de Bacon, cette école vraiment moderne et tout à fait libre enfin de la barbarie du moyen âge, pouvait seule en finir avec un aristotélisme décrépit. La vraie philosophie des temps modernes, c'est la science positive et expérimentale des choses. La science positive a seule eu la force de balayer cet amas de sophismes, de questions puériles et vides de sens qu'avait entassées la scolastique. La science positive a seule pu guérir l'esprit humain de cette singulière maladie, et le ramener à la droite voie, à la contemplation des choses, au vif sentiment de la réalité.

L'extinction de l'averroïsme toutefois peut être envisagée à un point de vue différent : si elle fut d'un côté le triomphe de la méthode rationnelle et scientifique, elle fut

[1] C'est ce qu'a finement aperçu et développé M. Mamiani de la Rovère, dans son bel ouvrage *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, parte I.

par un autre côté la victoire de l'orthodoxie religieuse. L'averroïsme padouan, insignifiant comme philosophie, acquiert un véritable intérêt historique, quand on l'envisage comme ayant servi de prétexte à l'indépendance de la pensée. Cette contradiction apparente n'a rien qui doive surprendre. N'a-t-on pas vu le jansénisme, la plus étroite de toutes les sectes, représenter à sa manière la cause de la liberté? Venise était en quelque sorte la Hollande de l'Italie; la liberté de penser y était exploitée comme une branche de commerce très-productive : tous les livres protestants venaient de là[1]. La réunion Morosini, formée en grande partie de partisans de Cremonini, était un foyer d'opinions hardies[2]. Les miracles mêmes de saint Antoine sont de ceux qui convenaient à un centre d'incrédulité. C'est l'hérétique *Alerdin* (remarquez ce nom arabe) converti par le prodige d'un verre d'eau; c'est un blasphémateur de l'eucharistie convaincu par un âne; ce sont les poissons plus dociles que les hérétiques à la parole de Dieu. Le peuple et les moines trouvaient plaisant de faire ainsi la leçon aux superbes docteurs qui traitaient leurs croyances avec un dédain à peine dissimulé.

Or, ce libertinage d'opinions qui donne une physionomie si originale au nord-est de l'Italie durant le XVIe siècle, disparaît avec le péripatétisme arabe dans la première moitié du XVIIe. Toute l'activité intellectuelle s'éteint en même temps. Venise, qui a couvert le monde de ses livres,

[1] Maccrie, *Hist. de la réforme en Italie* (trad. ital.) p. 85.
[2] Bartholmess, *Jordano Bruno*, t. Ier, p. 373.

Venise n'a plus un éditeur, et les Aldes sont réduits, pour ne pas faire banqueroute, à imprimer des bréviaires! En général, les effets d'une réaction intellectuelle ne deviennent sensibles qu'au bout d'une génération. La restauration catholique qui suivit l'avortement de la réforme en Italie fut le coup de mort porté au mouvement italien; et pourtant ce mouvement se continue encore plus d'un demi-siècle : l'Italie, en 1600, conserve quelque chose de sa vie du temps de Léon X, si complète, si libre, si épanouie. Puis le froid, gagnant de proche en proche, arrive jusqu'au cœur. L'art ne produit plus que les minauderies du Bernin, les extravagances de Borromini; la pensée humaine ne sert plus qu'à faire des sonnets et des *cicalate* pour les académies; tout s'endort comme sous un charme. En 1650, l'Italie n'a plus d'autre souci que la station et l'*Ave Maria*, ses oratoires et ses confréries.

§ XVI

C'est pour n'avoir pas tenu compte de cette double acception du nom d'Averroès qu'on a rangé parmi les averroïstes des hommes fort étrangers du reste à la famille des péripatéticiens de Padoue, tels que Césalpin, Cardan, Vanini, Bérigard.

Césalpin est un esprit trop original pour être confondu dans une école dont le caractère est de manquer d'originalité. Par quelques points de sa doctrine, il se rapproche,

il est vrai, d'Averroès; mais par l'esprit et la manière, il ne tient en rien à l'averroïsme padouan. Nicolas Taurel, son adversaire, trouve sa doctrine *plus absurde et plus impie que celle d'Averroès*. Césalpin est, en effet, un véritable prédécesseur de Spinoza. Il n'y a qu'une seule vie, qui est la vie de Dieu ou de l'âme universelle. Dieu n'est pas la cause efficiente, mais la cause constituante de toutes choses. L'intelligence divine est unique; mais l'intelligence humaine se multiplie selon le nombre des individus; car l'intelligence humaine n'est pas en acte mais en puissance[1]. Ainsi, tout en conservant le dogme qui fait le fond de l'averroïsme, Césalpin évite la confusion qui a produit dans cette école une si longue suite d'erreurs. L'objet est identique, mais le sujet est multiple, et il est permis de dire que l'objet se multiplie par la conscience individuelle selon le nombre des sujets.

Césalpin traversa le temps de la plus dure inquisition sans être inquiété. Il fut même médecin du pape, professeur à la Sapience, et vit brûler Jordano Bruno au Champ de Flore. Il employait un tour assez adroit pour échapper à la censure : « Je sais bien, disait-il, que toutes ces doctrines sont pleines d'erreurs contre la foi, et ces erreurs je les repousse; mais il ne m'appartient pas de les réfuter; je laisse ce soin à des théologiens plus profonds que moi[2].

[1] Cf. Brucker, t. IV, p. 221 sqq.; t. VI, p. 723 sqq.—Ritter, *Gesch. der neuern Phil.* Ire part. p. 653 et suiv.

[2] Fateor in rationibus deceptionem esse; non tamen in præ-

La doctrine de Cardan n'est pas sans analogie avec celle de Césalpin. Toutes les âmes particulières sont virtuellement renfermées dans l'âme universelle, comme le ver dans la plante dont il se nourrit. Dans le traité *De Uno*, un des premiers qu'il composa, Cardan admet sans restriction l'hypothèse averroïste de l'unité de l'intellect. Plus tard, dans le *De Consolatione*, il rétracta son premier sentiment, et reconnut expressément qu'il ne peut exister d'intelligence unique soit pour tous les êtres animés, soit pour tous les hommes. Il y soutient que l'intelligence nous est aussi personnelle que la sensibilité, et que les âmes sont distinctes ici-bas, comme elles le seront dans l'autre vie. Enfin dans un troisième écrit, le *Theonoston* ou de l'Immortalité de l'âme, Cardan s'efforce de concilier ces deux opinions contradictoires. L'intelligence est unique, mais peut être envisagée à deux points de vue, soit par rapport à son existence éternelle et absolue, soit par rapport à ses apparitions dans le temps. Unique en sa source, elle est multiple en ses manifestations[1]. Excellente solution, à laquelle il faudra toujours en revenir pour l'explication du fait de l'intelligence.

Malgré cette variation de doctrine, avouée par lui-même, Cardan n'en est pas moins traité comme averroïste

sentia meum est hæc aperire, sed iis qui altiorem theologiam profitentur. (Apud Bayle, art. *Césalpin*, note A.)

[1] Voy. le savant article de M. Franck sur Cardan, dans le *Dict. des sciences philosophiques*.

dans les diatribes de son rude adversaire, Jules-César Scaliger[1]. Par sa manière de philosopher et par la forme de ses écrits, Cardan n'appartient nullement à la famille des professeurs de Padoue. Mais par sa position vis-à-vis de la théologie, il est en effet un des représentants les plus prononcés de ce que dans un autre sens on appelait averroïsme. Le passage du *de Subtilitate* (l. XI) où il fait argumenter l'un contre l'autre les partisans des religions chrétienne, juive, musulmane et païenne, et qui se termine brusquement, sans conclusion, par cette formule : *Igitur his arbitrio victoriæ relictis*... l'a fait compter parmi les auteurs du livre des Trois Imposteurs. Un des démons familiers qui apparaissent à son père se vante d'être averroïste : *Ille vero palam averroistam se profitebatur*[2], idée qui a paru fort impertinente à Gabriel Naudé, puisque Averroès ne croyait pas aux démons[3].

C'est aussi bien à tort que l'on a rangé parmi les averroïstes Claude Bérigard[4]. Brucker[5] l'a complétement absous de ce reproche. Bérigard, au contraire, doit être compté parmi les adversaires du péripatétisme en général et de l'averroïsme en particulier. Il admet l'infusion de

[1] *Exotericarum exercitationum de subtil. adv. Cardanum liber XV^us^*. Exerc. CCCVII, n°s 14 et 16.

[2] *De subtil.* l. XIX, p. 682.

[3] *Apologie des grands hommes*, p. 232 (Paris, 1669). — Bayle, art. *Averroès*, note F.

[4] Leibnitz, Opp. I, p. 73.

[5] *Hist. crit. phil.* t. IV, p. 472, 482, sqq.

l'âme individuelle au moment de la naissance, et par conséquent la pluralité des âmes. On comprend toutefois que son naturalisme décidé, ses négations hardies lui aient donné place parmi les averroïstes, dans l'acception plus large que l'opinion prêtait à ce mot.

Mais le type le plus original de l'averroïsme ainsi entendu, c'est sans contredit l'infortuné Vanini. Lui-même nous assure qu'il eut pour précepteur un carme, Jean Bacon, dit le *prince des averroïstes*, qui ne faisait jurer son élève que par Averroès[1]. Nous prenons ici Vanini en flagrant délit de bouffonnerie : le personnage dont il veut parler est sans contredit Jean Baconthorp, qui mourut en 1346, deux cent quarante ans avant sa naissance[2] ! Il semble du reste que Vanini ait pris à tâche de mystifier le public sur le nom de ses maîtres. Il se donne sans cesse comme élève

[1] *Amphit.* Exercit. IV, p. 17. Duce Averroe, in cujus verba jurare Joannes Bacconius, averroistarum princeps, meritissimus olim præceptor, coegerat.

[2] Ce qu'il y a de plus bizarre, c'est que cet énorme anachronisme a été accepté de confiance par presque tous ceux qui ont parlé de Vanini. M. Cousin (*Fragments de phil. cartésienne*, p. 20) pense que Vanini veut dire seulement que dans sa jeunesse il avait beaucoup étudié les écrits de Bacon. Mais les mensonges de cette espèce sont fréquents dans Vanini. On aurait tort de prendre comme des détails autobiographiques tout ce qu'il dit de sa propre personne, soit dans ses *Dialogues*, soit dans son *Amphithéâtre*. C'était un tour reçu à cette époque de raconter comme étant arrivées à soi-même les anecdotes dont on voulait égayer son livre. Ainsi font Cardan, Cœlius Calcagnini, Montaigne lui-même.

de Pomponat; or, Pomponat mourut en 1525, et Vanini naquit en 1585. Vanini n'avait même pas lu avec beaucoup d'attention les livres de son *divin précepteur*, comme il l'appelle; car loin d'en conclure qu'en vertu de la métempsychose Averroès avait dû passer dans le corps de Pomponat, il y aurait trouvé à chaque page la réfutation d'Averroès. Vanini n'y regardait pas de si près. Cet esprit bizarre se prenait à tout ce qui pouvait servir ses fanfaronnades d'impiété. Dans le 30e de ses dialogues, il raconte qu'un jour prêchant sur cette question : Pourquoi l'homme a été créé de Dieu? il la résolut par *cette fameuse échelle d'Averroès*, en vertu de laquelle il doit y avoir une sorte de gradation du plus humble de tous les êtres à l'être le plus relevé, qui est *Dieu ou la matière première*[1]. A Gênes, Vanini voulut enseigner selon ces principes; mais, dit son biographe, *on n'y était point prévenu en faveur d'Averroès*, et il fut obligé de partir[2]. Ses auteurs favoris, disait-il, étaient Aristote, *Averroès*, Cardan, Pomponat[3], et à l'exemple de son prétendu maître, Jean Bacon, il ne mettait d'autre livre qu'Averroès entre les mains de ses élèves[4]. Évidemment l'Averroès dont il est ici question

[1] Materia prima, secundum averroistas, sola potentia, actus purus, solus Deus. (Dial. XXX.)

[2] *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*, par David Durand (Rotterdam, 1717), p. 47.

[3] *Ibid.* p. 18.

[4] Quum a me primis philosophiæ sacris initiaretur, nullius juravit in verba magistri, sed Averrois libros a me oblatos avide excepit, et in eis perlegendis adeo profecit ut balbutien

n'est pas le grand commentateur, mais l'auteur imaginaire auquel on attribuait des ouvrages impies et d'une facile lecture. Vanini connaissait pourtant le Grand Commentaire. Il réfute avec une sévérité affectée les théories averroïstes de l'éternité du monde, des intelligences, de la providence, de l'unité des âmes[1]. Mais Vanini ne doit pas être pris au sérieux dans ses doctrines; l'opinion qu'il réfute est presque toujours celle qu'il veut inculquer. Quelque faible qu'on puisse éprouver malgré soi pour cet esprit flexible, et en particulier pour les piquantes esquisses philosophiques qu'il a intitulées *Dialogues*, on ne peut nier que cette verve, cette finesse, cette malice, cette pénétration d'esprit ne recèlent le scepticisme le plus immoral, le matérialisme le plus effronté. Au lieu de la gaie et spirituelle franchise qui caractérise l'incrédulité française du XVIII[e] siècle, l'incrédulité averroïste du XVI[e] est sombre, méprisante, hypocrite, sans dignité. On faisait des livres pour défendre les dogmes qu'on voulait attaquer. On présentait les objections dans toute leur force, en traitant de misérables et d'insensés ceux qui les faisaient; puis on y répondait d'une manière dérisoire ou bien l'on avouait qu'il est impossible d'y répondre par la raison. Quelle prise avait l'inquisition sur un homme qui faisait l'apologie du concile de Trente, méritait l'approba-

tium scholasticorum ineptias confutare sit aggressus. (*Amphit.* p. 350.)

[1] Cf. *Amphith.* Exerc. 1, 4, 33, 35, 36, 37, 41.—Cf. Cousin, *Fragments de phil. cartés.* p. 27.—X. Rousselot, *Œuvres phil. de Vanini*, notice, p. VI.

tion de la Sorbonne, intitulait un livre : *Amphithéâtre de l'éternelle providence, divino-magique, christiano-physique, astrologico-catholique, contre les anciens philosophes, les Athées, les Épicuriens, les Péripatéticiens, les Stoïciens*, etc., et terminait ses tirades les plus notoirement impies par ces mots : *Ceterum sacrosanctæ Romanæ ecclesiæ me subjicio*?

Peut-être aussi le XVIe siècle, comme le XIIIe, s'exagérait-il à dessein la malice des averroïstes, et se plaisait-il à accumuler sur quelques types d'impiété toutes les mauvaises pensées qui couraient dans l'air, et dont chacun avait à s'avouer coupable. La première fois que la pensée incrédule s'élève ainsi dans l'âme du croyant, il s'en effraye, et aime à rejeter sur le compte d'autrui ses propres tentations. Les Trois Imposteurs revenaient, comme un cauchemar, épouvanter la conscience. « Le quolibet que le monde a été séduit par trois pipeurs, dit La Monnoie, continuellement rebattu par les libertins, aura donné l'occasion à quelqu'un d'entre eux de dire qu'il y avait bien là de quoi exercer son esprit, et que ce serait un beau sujet de livre[1]. » Puis, tous les partis, catholiques, pro-

[1] *Menagiana*, t. IV, p. 283 et suiv. La perpétuelle préoccupation de ce livre a dû néanmoins engager à l'écrire après coup et amorcer les libraires. En effet, au XVIIIe siècle, on trouve quelques misérables écrits sous ce titre; un, entre autres, antidaté de 1598, un autre où se mêle le nom de Spinosa. Cf. Brunet, *Man. du libr.* t. IV, p. 512 et 520 (quatrième édit.), la lettre de Leibnitz à Kortholt, 21 janvier 1716 (Opp. V, 337), et la belle invective de Voltaire (épît. CXI, éd. Beuchot). Cf. *Revue*

testants, etc. se le sont jeté comme une injure. Bodin, faisant argumenter les uns contre les autres les partisans des diverses religions, ne donne l'avantage à aucune : les malintentionnés croyaient même remarquer que les chrétiens avaient presque toujours le dessous dans son livre, et que les réponses n'étaient jamais aussi fortes que les objections[1]. Postel prétendait que la religion parfaite serait composée en proportions égales de christianisme, de judaïsme et de mahométisme. Quant à Vanini, *ce méchant belistre, ce chercheur de repues franches, cet enragé, le plus endiablé vilain qui fut jamais* (Garasse), avait donné, disait-on, une nouvelle édition de ce livre exécrable[2]. Le mot que tous les témoins oculaires lui prêtent comme il marchait au supplice, *qu'il meurt en philosophe*[3], semble même une réminiscence d'Averroès : *Moriatur anima mea morte philosophorum.*

bibliographique de Miller et Aubenas, 1842, p. 749 et suiv.

[1] *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum subtilium arcanis*, publié par M. Guhrauer. Berlin, 1841.

[2] « Il fit revivre, dit Rosset dans son *Histoire tragique*, le méchant et abominable livre que l'on intitule *les Trois Imposteurs*, que l'on imprime à la vue et au grand scandale des chrétiens. » Quel dommage que le lieu et la date ne soient pas indiqués !

[3] Cousin, op. cit. p. 89 et suiv.

§ XVII

En général, l'averroïsme proprement dit, c'est-à-dire l'étude du Grand Commentaire, se répandit peu hors de l'Italie. Patrizzi donne pour trait caractéristique des écoles de France et d'Espagne, qu'on y explique le texte pur d'Aristote sans commentaires[1]. Des Italiens nomades, François Vimercati par exemple[2], en apportent seuls quelque bruit de ce côté des monts. Jean Bruyerin Champier (en 1537) atteste la vogue passagère qu'obtinrent ces maîtres étrangers avec leur livre nouveau : *Postquam ex Italia terra in Gallias nostras philosophi quidam convolarunt, magna cum laude pariter et frequenti auditorio commentaria Averrhoi in Aristotelis volumina interpretantes*[3]. Averroès, toutefois, ne fit jamais en France une fortune brillante. Les exemplaires de nos bibliothèques ne portent aucune trace de lecture ; les tranches en sont intactes, et toujours j'ai trouvé non coupées les feuilles qui avaient échappé au tranchant du relieur. Lyon, pourtant, présente quelque trace d'averroïsme[4]. Il

[1] *Discuss. Perip.* l. XII, p. 106 v°.

[2] Vimercati est donné comme averroïste par les Coïmbrois (In l. II *De anima*, cap. I, quæst. 7, art. 1.)

[3] Præf. in Averrois *Collect. med.* p. 81 (édit. 1553).

[4] Je trouve imprimé à Lyon, en 1582, un traité *Isidori Isolani in Averroistas, de æternitate mundi*, en quatre livres.

s'y fit plusieurs éditions des œuvres médicales et philosophiques d'Averroès, « lesquelz livres et traictez, dit le privilége du roi très-chrétien Henri II, sont plains et decorez de belles et singulières auctoritez de philosophie au bien et proffit de la chose publique de notre royaume; et pour l'utilité et instruction d'iceux qui les vouldront veoir et lire. » Cette royale recommandation ne fut pas fort écoutée. Averroès, au XVI[e] siècle, sortit définitivement des écoles françaises[1], et il faut croire que Keckermann exprimait un souhait tout à fait personnel quand il demandait avec instance que la typographie Médicéenne, qui avait publié le texte arabe d'Avicenne, donnât pareillement celui d'Averroès[2].

L'Espagne et le Portugal, où la scolastique s'est continuée presque jusqu'à nos jours, virent aussi se prolonger plus longtemps l'autorité d'Averroès. Antonio a recueilli

[1] Théophile Raynaud, parlant des efforts de Raymond Lulle pour faire condamner Averroès, s'exprime ainsi : «Congruentior et exauditu facilior fuisset petitio, pro qua nunc, quæ Dei benignitas est ! non est satagendum : nimirum ne Averroes oraculi loco esset in scholis; quod quum superiori seculo et paucis anterioribus invaluisset, præsertim in Italia, occasio fuit magnorum in oris illis errorum et inutilis diligentiæ,... quod in dignissimum fuisse nemo non videt. Nunc Averrois in scholis depontanus evasit.» (*Erotemata de malis ac bonis libris*, n° 340, p. 200, Lugd. 1653.) On n'est pas peu surpris de voir Averroès cité comme une autorité en fait de style (!) par François Pidoux, dans sa *Germana Defensio*, à propos de la possession des religieuses de Loudun (Poitiers, 1636).

[2] Voy. Bayle, art. *Averroès*, note I.

les éloges qui lui ont été donnés par un grand nombre de médecins espagnols et portugais[1]. Il est pourtant jugé d'une manière fort sévère par les jésuites de Coïmbre[2].

Ailleurs, relégué parmi les « livres des scolastiques, qui ne servent plus fors à envelopper des anchoues ou en faire des cartons[3], » Averroès se défigure étrangement dans l'opinion. Ces lourds commentaires, que l'on pouvait consulter avec tant de facilité, on se les représente comme des libelles pleins de blasphèmes. Chose surprenante! ni Bayle, ni Brucker[4], qui consacrent à Averroès des articles étendus, où ils ont recueilli les récits les plus

[1] *Bibl. hisp. vet.* t. II, p. 395 (édit. Bayer). Averroes plus quam commentator, seu malleus medicorum verius appellandus... — vir acutissimus, subtilissimus; — Philosophus post Aristotelem admirandus; — Post Galenum medicus summus.

[2] Hæc commentatoris seu commentitoris potius de unitate intellectus sententia adeo stulta est, ut merito Scotus in IV *Sent.* d. 43, q. 2, dixerit dignum esse *Averroem* qui ob has ineptias ex hominum communione *averruncetur,* alii vero hoc ejus figmentum monstrum vocarint quo nullum majus Arabum sylvæ genuerint. Certe hoc unum sat esse debuisset ad eos coarguendos qui filium Roïs tanti faciunt, ut ejus animam Aristotelis animam esse dicant. (In l. II *De anima,* cap. I, quæst. 7, art. 2.)

[3] Bonivard, *Advis et devis des lengues* (*Bibl. de l'École des chartes,* 2e série, t. V, p. 356.)

[4] Illi definient quibus plus est temporis, otii atque patientiæ ad evolvenda scripta nostro tempore plane inutilia. (Brucker, t. III, p. 108.)

hasardés qui couraient sur son compte, n'ont songé à ouvrir ses œuvres. On dirait qu'il s'agit d'ouvrages inédits ou rares, dont on est obligé de parler de confiance. Naudé, qui aurait dû apprendre à le mieux connaître durant son séjour à Padoue, le représente comme un *franc athée*, et lui applique le mot de Tertullien[1] : *Sub pallio philosophorum patriarcha hæreticorum*[2]. Au jugement de Duplessis-Mornay, Aristote est peu religieux, mais *Averroès son interprète est du tout impie*[3]. Duplessis s'est même donné la peine de réfuter en forme la théorie de l'intellect universel[4]. Campanella, et après lui Bérigard, regardent Averroès comme le premier auteur du blasphème des Trois Imposteurs[5]. Je ne sais quel honnête théologien anglais l'appelle *un monstre d'homme, le secrétaire de l'enfer*[6]. Le mot célèbre : *Moriatur anima mea morte philosophorum*, suffit à Vossius pour en faire

[1] *Adv. Hermog.* c. VIII,

[2] *Naudæana*, p. 21 (éd. 1701).—*Apologie*, p. 232 (éd. 1669).

[3] *De la vérité de la relig. chrét.* chap. XX, f. 258 v°, 259.

[4] *Ibid.* chap. XV.

[5] Propterea exiit liber de Tribus Impostoribus in Germania juxta Averrois et Aristotelis dogmata, volentium legislatores esse impostores, et præcipue, ut dicit Averroes, Christum, Moysen et Mahumetem. (*De gentil. non retinendo*, p. 21.) — Averroes scripsit contra tres legislatores, Christum, Mosem et Mahumetum, deditque materiam scriptori impio de Tribus Impostoribus. (*Atheismus triumphatus, seu reductio ad religionem*, cap. II, n. 19.) — Cf. Berigardum, in Præf. *Circul. Pisan.* p. 5.

[6] *Menagiana*, t. IV, p. 299.

un franc libertin[1], et à La Monnoie pour l'ériger en contempteur fanatique de toutes les religions[2]. Gui Patin en paraît beaucoup moins scandalisé, et le range simplement parmi les déistes[3]. Un autre se croit autorisé par un passage de Garasse à attribuer à Averroès l'étrange politique que voici : « Pour les hommes (c'est l'opinion de Vanini » que l'on expose) faudrait faire comme les bûcherons font « tous les ans dans les grandes forêts : ils y entrent pour » les visiter, pour y reconnaître le bois mort ou le bois » vert, et effemeler la forêt, retranchant tout ce qui est » inutile et superflu ou dommageable, pour retenir seule- » ment les bons arbres ou les jeunes baliveaux d'espé- » rance. Tout de même, disait ce méchant athéiste, fau- » drait tous les ans faire une rigoureuse visite de tous les » habitants des grandes et populeuses villes, et mettre à » mort tout ce qui est inutile et qui empêche de vivre le » reste : comme sont les personnes qui n'ont aucun mé- » tier profitable au public, les vieillards caduques, les » vagabonds et fainéants; faudrait effemeler la nature, » éclaircir les villes, mettre à mort tous les ans un million » de personnes, qui sont comme les ronces ou les horties » des autres pour les empêcher de croître[4]. » Voilà, s'écrie

[1] Quam parum viderit tantus philosophus in vera et unica salutis via arguit illud quod diceret, malle se animam suam esse cum philosophis quam cum christianis. (*De philos. sectis*, cap. XVII, p. 91.)

[2] *Menagiana*, p. 286 (édit. 1715).

[3] *Patiniana*, p. 96-97 (édit. 1701).

[4] Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 815.

après avoir cité ce passage un des biographes de Vanini, voilà des fruits de l'ecole d'Averroès[1] !

Enfin, au XVII[e] siècle, quelques jésuites eurent encore l'idée de réfuter Averroès. Antoine Sirmond, dans son livre contre Pomponat (Paris, 1625, juste cent ans après la mort de Pomponat !) s'escrima vigoureusement contre l'intellect unique[2]. Cette hypothèse rendrait Dieu responsable des erreurs des hommes; elle suppose d'ailleurs qu'un même sujet est susceptible de modifications opposées. Que si Averroès a seulement entendu parler de l'action de Dieu sur l'intelligence comme cause première, Sirmond n'a rien à y redire; mais il se soucie peu de savoir si telle a été réellement sa pensée[3]. Possevin, son collègue, est bien plus sévère. Averroès est à ses yeux le chorége de l'impiété; l'édition des Juntes et de Bagolini, une œuvre de Satan[4]. Il transcrit dans toute son étendue la longue

[1] David Durand. *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*, p. 52-54.

[2] *De immortalitate animæ demonstratio physica et aristotelica adversus Pomponatium et asseclas*, p. 368 sqq.

[3] Restat ergo ut suum istud somnium integrum Averroes somnii loco et mendacii haberi sinat, aut certe interpretetur ipse de actione intellectus divini... An ita possit accipi non disputo, illud contentus ostendisse quod, nisi quid simile sonet ejus doctrina, inanis ac stulta sit; si quid autem simile, ne pilum quidem nobis adversantem habeat. (*Ibid.*)

[4] Cernunt qui non sunt omnino cæci hæc a satana paulatim obtrusa piis mentibus et adeo privilegiis subdole obtentis confirmata, fructus illos peperisse acerbissimos; unde magna Europæ pars per hæreses et atheismum, isto hominum genere

diatribe de Vivès, et ne peut concevoir qu'un chrétien songe à demander des leçons à un impie qui, au milieu des flots de lumière du christianisme, onze cents ans après Jésus-Christ, a poussé l'endurcissement volontaire jusqu'à rester dans sa perfidie[1].

Moréri, d'Herbelot, Bayle, Rapin[2] n'ont fait qu'accepter sur l'impiété d'Averroès la tradition commune. Le XVIIe et le XVIIIe siècle répétèrent de confiance les mêmes fables. Leibnitz le regarde comme un auteur pernicieux, qui a fait le plus grand tort au monde chrétien[3], et Vico comme le représentant du fond d'impiété inhérent au péripatétisme[4]. Par un étrange hasard, le mot qu'on lui prête sur l'eucharistie devint une arme dans la controverse protestante. Duplessis-Mornay[5], Daillé[6], Drelin-

tanquam chorago præeunte, prorsus ad veritatem, quæ altrix est pietatis, obstupuit. (*Bibl. sel.* t. II, l. XII, cap. XVIII.)

[1] Quum tot potuisset divinæ sapientiæ oracula miraculaque vidisse, ac tamen perstitisset in perfidia sua impius, ecquid tantum christianæ mentes ex turbido impietatis cœno piscari sese posse existimarunt? (*Bibl. sel.* t. II, l. II, cap. XVI.)

[2] *Réflex. sur l'éloq. la poés. l'hist. et la phil.* § XV.

[3] Opp. t. I, p. 69 sqq. (édit. Dutens). Cf. la *Réfutation de Spinoza* du même, publiée par Foucher de Careil, p. 75.

[4] *Mémoires,* cités dans l'introd. de Mme Belgiojoso à la *Science nouvelle* de Vico, p. XVIII.

[5] *Traité de la Cène*, p. 1106.

[6] « Les sages du monde ne vous ont point pardonné cette étrange créance; témoin la parole du philosophe Averroès, qu'il ne trouvait point de secte pire ou plus badine que celle des chrétiens, qui mangent et déchirent eux-mêmes le Dieu qu'ils adorent. » (*Réplique au P. Adam*, p. 116.)

court[1] s'en autorisèrent pour prouver le tort que le dogme catholique faisait à la religion chrétienne dans l'opinion des païens. C'était la destinée d'Averroès de servir de prétexte aux haines les plus diverses dans les luttes de l'esprit humain, et de couvrir de son nom les doctrines auxquelles assurément il pensait le moins.

L'histoire de l'averroïsme n'est, à proprement parler, que l'histoire d'un vaste contre-sens. Interprète très-libre de la doctrine péripatétique, Averroès se voit interprété à son tour d'une façon plus libre encore. D'altération en altération, la philosophie du lycée se réduit à ceci : Négation du surnaturel, des miracles, des anges, des démons, de l'intervention divine; explication des religions et des croyances morales par l'imposture. Certes, ni Aristote ni Averroès ne pensaient guère qu'à cela se réduirait un jour leur doctrine. Mais dans les hommes élevés à la dignité de symbole, il faut toujours distinguer la vie personnelle et la vie d'outre-tombe, ce qu'ils furent en réalité et ce que l'opinion en a fait. Pour le philologue, un texte n'a

[1] Nous ne pouvons oublier le lamentable exemple de ce philosophe païen, qui ayant vu manger le sacrement qu'on avait adoré, dit qu'il n'avait jamais vu de secte plus folle et plus ridicule que celle des chrétiens, qui adorent ce qu'ils mangent; et c'est à ce propos que ce malheureux s'écria : « Que mon âme soit avec celle des philosophes, vu que les chrétiens adorent ce qu'ils mangent. » (*Dial. IX*, *contre les missionnaires*, p. 305, 306.)

qu'un sens; mais, pour l'esprit humain qui a mis dans ce texte sa vie et toutes ses complaisances, pour l'esprit humain qui, à chaque heure, éprouve des besoins nouveaux, l'interprétation scrupuleuse du philologue ne peut suffire. Il faut que le texte qu'il a adopté résolve tous ses doutes, satisfasse à tous ses désirs. De là, une sorte de nécessité du contre-sens dans le développement philosophique et religieux de l'humanité. Le contre-sens, aux époques d'autorité, est comme la revanche que prend l'esprit humain contre l'infaillibilité du texte officiel. L'homme n'abdique sa liberté sur un point que pour la regagner sur un autre. Il sait trouver mille fuites, mille subtilités pour échapper à la chaîne qu'il s'est imposée. On distingue, on commente, on ajoute, on explique, et c'est ainsi que, sous le poids des deux plus grandes autorités qui aient régné sur la pensée, la Bible et Aristote, l'esprit s'est encore trouvé libre; c'est ainsi qu'il n'est pas de proposition si téméraire qui n'ait été soutenue par quelque théologien, prétendant bien ne pas sortir des limites de l'orthodoxie, qu'il n'est pas de doctrine si mystique qui n'ait pu se produire sous le couvert de l'interprétation d'Aristote. Que serait devenue l'humanité, si, depuis dix-huit siècles, elle avait entendu la Bible avec les lexiques de Gesenius ou de Bretschneider? On ne crée rien avec un texte que l'on comprend trop exactement. L'interprétation vraiment féconde, qui dans l'autorité acceptée une fois pour toutes sait trouver une réponse aux exigences sans cesse renaissantes de la nature humaine, est l'œuvre de la conscience bien plus que de la philologie.

APPENDICE DE PIÈCES INÉDITES.

I.

BIOGRAPHIE D'IBN-ROSCHD PAR IBN-EL-ABBAR.

(Manuscrit de la Société asiatique, p. 51.)

محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد من اهل قرطبة وقاضى الجماعة بها يكنى ابا الوليد روى عن ابيه ابى القاسم استظهر عليه الموطا حفظًا واخذ يسيرًا عن ابى القاسم بن بشكوال وابى مروان بن مسرّة وابى بكر بن سمحون وابى جعفر بن عبد العزيز واجاز له هو وابو عبد الله المازرى واخذ علم الطب عن ابى مروان ابن جُرّيول (sic) البلنسى وكانت الدراية اغلب عليه من الرواية درس الفقه والاصول وعلم الكلام وغير ذلك ولم ينشأ بالاندلس مثله كمالاً وعلمًا وفضلاً وكان على شرفه اشد الناس تواضعًا واخفضهم جناحًا عُنِى بالعلم من صغره الى كبره حتى حكى عنه انه لم يدع النظر ولا القرآءة منذ عقل الا ليلة وفاة ابيه وليلة بنآئه على اهله وانه سوّد فى ما صنف وقيّد والّف وهذّب واختصر نحوًا

من عشرة الاف ورقة ومال الى علوم الاوائل فكانت له فيها
الامامة دون اهل عصره وكان يُفْزَع الى فَتْوَاه فى الطب كما
يفزع الى فتواه فى الفقه مع الحظ الوافر من الاعراب والاداب
حكى عنه ابو القاسم بن الطيلسان انه كان يحفظ شعرَىْ
حبيب والمتنبى ويُكْثِر التمثل بهما فى مجلسه ويورد ذلك
احسن ايراد وله تصانيف جليلة الفائدة منها كتاب
بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه اعطى فيها
اسباب الخلاف وعلل فوجه فافاد وامتع به ولا يعلم فى فنّه
انفع منه ولا احسن مساقًا وكتاب الكليات فى الطب
ومختصر المستصفى فى الاصول وكتابه بالعربية الذى وسمه
بالضرورى وغير ذلك وولى قضاء قرطبة بعد ابى محمد بن
مغيث فحُمِدت سيرته وتأثلت له عند الملوك وجاهة
عظيمة لم يُصَرِّفْها فى ترفيع حال ولا جمع مال انما قصرها
على مصالح اهل بلده خاصّةً ومنافع اهل الاندلس عامّة
وقد حدث وسمع منه ابو محمد بن حَوْط الله وابو الحسن
سهل بن مالك وابو الربيع بن سالم وابو بكر بن جَهْوَر
وابو القاسم بن الطيلسان وغيرهم وامتحن باخرة من عمره
فاعتقله السلطان واهانه ثم عاد فيه الى اجمل رايه
واستدعاه الى حضرة مراكش فتوفى بها يوم الخميس

التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسماية قبل وفاة المنصور الذى نكبه بشهر او نحوه ودُفن بخارجها ثم سيق الى قرطبة فدُفن بها مع سلفه رحمه الله وذكر ابن فَرْتُون انه توفى بحضرة مراكش بعد النكبة الحادثة عليه المشتهرة الذكر فى شهر ربيع الاول سنة خمس وتسعين وخمسماية وغلط ابن مُحْرز فجعل وفاته تاسع صفر سنة ست وتسعين ومولده سنة عشرين وخمسماية قبل وفاة جدّه القاضى ابى الوليد بأشْهُرٍ ۞

II.

FRAGMENT DE LA VIE D'IBN-ROSCHD PAR EL-ANSARI.

(D'après le ms. de la Bibl. imp. suppl. arabe 682, fol. 7.)

(1)........الحركات فكمدت سوق السعايات وضرب عن كل طالب ومطلوب والأعدآ لا كانوا لا يسأمون من الانتظار ويرقبون اوقات الضرار فلما كان التلوّم من المنصور بمدينة قرطبة وامتدّ بها امد الاقامة وانبسط الناس لمجالس المذاكرة تجددت للطالبين آمالهم وقوِىَ تألّبهم واسترسالهم فأدْلوا بتلك الالقيات واوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع السوّات الماحية لابى الوليد كثيرا من الحسنات

[1] Le commencement manque.

فقُرِئَت بالمجلس وتدولت (1) اغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها فخرجت بما دلت عليه اسْوَأَ مُخرج وربما ذيّلَها مكر الطالبين فلم يمكن عند اجتماع الملاء الا المدافعة عن شريعة الاسلام ثم آثر الخليفة فضيلة الابقاء واغمد السيف التماس جميل الجزاء وامر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملاء بانه مرق من الدين وانه استوجب لعنة الضالين واضيف اليه القاضى ابو عبد الله بن ابراهيم الاصولى فى هذا الازدحام ولُقّ معه فى حريق هذا الملام لاشياء ايضا نُقِمت عليه فى مجالس المذاكرة وفى اثناء كلامه مع توالى الايام فأحضرا بالمسجد الجامع الاعظم بقرطبة وتكلم القاضى ابو عبد الله بن مروان فأحسن وذكر ما معناه ان الاشياء لا بد فى كثير منها ان تكون له جهة نافعة وجهة ضارّة كالنار وغيرها فمتى غلب النافع على الضارّ عُمل بحسبه ومتى كان الامر بالضدّ فبالضدّ فابتدر الكلام الخطيب ابو على بن حجاج وعرّف الناس بما أُمر به من انهم مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المومنين فنالهم ما شاء الله من الجفاء وتفرقوا على حكم من يعلم السر وأخفى (2) ثم أُمِر ابو الوليد

[1] Lisez تداولت. — [2] Coran, xx, 6.

بسكنى البيسانة لقول من قال انه ينسب فى بنى اسرائيل وانه لا يعرف له نسبة فى قبائل الاندلس (1) وعلى ما جرى عليهم من الخطب فما للملوك ان ياخذوا الا بما ظهر فاليهما تنتهى البراعة فى جميع المعارف وكثير ممن انتفع بتدريسهم وتعليمهم وليس فى زمانهما من هو بكمالهما ولا من نسج على منوالهما وتفرّق تلاميذ ابى الوليد ايدى سبا (2) ويذكر ان من اسباب نكبته هذه اختصاصه بابى يحيى اخى المنصور والى قرطبة واخبر عنه ابو الحسن بن قُطْرال انه قال اعظم ما طرأ علىّ فى النكبة انى دخلت انا وولدى عبد الله مسجدا بقرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لنا بعض سفلة العامة فاخرجونا منه وكَتَب عن المنصور فى هذه

[1] En marge : ويقال ايضا ان من اسباب نكبته انه قال فى كتاب الحيوان له ورأيت الزرافة عند ملك البربر وان ذلك وُجد بخطه فأُوقف عليه المنصور فهمّ بسفك دمه فوافق ان كان بالمجلس صديقه ابو عبد الله الاصولى المنكوب بعدُ معه فقال وقد كان جرى فى مجلس المنصور منع العمل بالشهادة على الحق منعت الشهادة على الحق فى الدينار والدرهم ويجيزونها فى قتل المسلم ثم قال اما الكتب ورأيت الزرافة عند ملك البرين فاستحسن ذلك فى الوقت واسرها المنصور فى نفسه حتى جرى ما جرى

[2] Voyez Sacy, *Abdallatif*, p. 381.

القضية كاتبه ابو عبد الله بن عياش كتابا الى مراكش وغيرها يقول فيما يخص حالها منه وقد كان فى سالف الدهر قومٌ خاضوا فى بحور الاوهام واقرّلهم عوامّهم بشفوف عليهم فى الافهام حيث لا دَاعِيَ يدعو الا الحى القيوم ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم فخلدوا فى العالم مُحُفا ما لها من خلاق مسودّة المعانى والاوراق بُعدها من الشريعة بعد المشرقين وتباينها تباين الثقلين يوهمون ان العقل ميزانها والحق برهانها وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فِرَقًا ويسيرون فيها شواكلَ وطُرُقًا ذلكم بأن الله خلقهم للنار وبعمل اهل النار يعملون ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين يضلّونهم بغير علم أَلَا سآء ما يزرون (1) ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضا شياطينُ انسٍ يخادعون الله والذين امنوا وما يخادعون الا انفسهم وما يشعرون (2) يوحى بعضهم الى بعض زُخْرف القول غرورًا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون (3) فكانوا عليها اضرمّن اهل الكتاب وابعد عن الرجعة الى الله والمآب لان الكتابىّ يجتهد فى ضلال ويَجُدُّ فى كلال وهاولآء جُهدهم التعطيل وقصاراهم التمويه والتخييل دبّت عقاربهم فى الآماق بُرهةً

[1] Coran, VI, 31; XVI, 27. — [2] *Ibid* II, 8. — [3] *Ibid.* VI, 116, 138.

من الزمان الى ان اطلعنا الله سبحانه منهم على رجال
كان الدهر قد منا لهم على شدة حروبهم واغفى عنهم
سنينَ على كثرة ذنوبهم وما أُمْلِىَ لهم الا ليزدادوا (1) اثما
وما أُمْهِلوا الا ليأخذهم الله الذى لا الاه الا هو وسِعَ كل
شىء عِلما وما زلنا وصل الله كرامتكم نذكّرهم (2) على
مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة الى ما يُقْدِيهم
الى الله سُبْحانه ويُدْنِيهم فلما اراد الله فضيحة عمايتهم
وكشف غَوايتهم وُقف لبعضِهم على كُتب مسطورة فى
الضلال مُوجبةٍ اخذ (3) كتاب صاحبها بالشمال ظاهرُها
مُوشَّحٌ بكتاب الله وباطنها مُصَرِّح بالاعراض عن الله لُبس
منها الايمان بالظلم وجيئً منها بالحرب الزبون فى صورة
السلم مزلّةٌ للاقدام وهمٌ يدبُّ فى باطن الاسلام اسيان
اهل الصليب دونها مغلولة وايديهم عما يناله هولآ مغْلولة
فإنهم يوافقون الأُمة فى ظاهرهم وزيهم ولسانهم
ويخالفونهم بباطنهم وغيّهم وبهتانهم فلما وقفنا منهم
على ما هو قذى فى جفن الدين ونكتة سودآ فى صفحة
النور المبين نبذناهم فى الله نبذ النّواة واقصيناهم حيث
يُقْصَى السفهآ من الغُواة وابغَضْنَاهم فى الله كما انا نحب

[1] Ms. ليزداودا. — [2] Ms. يذكرهم. — [3] Ms. اخد.

المومنين فى الله وقلنا اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتّقين وهاولآ قد صدفوا عن اياتك وعميت ابصارهم وبصايرهم عن بيناتك فباعدْ اسفارهم والحقْ بهم اشياعَهم حيث كانوا وانصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالجام بالسيف فى مجال السنتهم والإيقاظ بحده من غفلتهم وسِنَتِهم ولكنهم وقفوا بموقف الخِزْى والهُون ثم طُردُوا عن رحمةِ الله ولو ردوا لعادوا لما نُهُوا عنه وانّهم لكاذبون فاحذروا وفقكم الله هذه الشِّرْذِمَةَ على الايمان حَذَرَكم من السُمُوم السارية فى الابدان ومن عُثر له على كتاب من كتبهم فجزآؤُه النار التى بها يُعْذَبُ اربابُهُ واليها يكون مآلُ مُولفه وقاريه ومآبُهُ ومتى عُثر منهم على مُجْدِ (sic) فى غلوآئه عَمٍ عَن سبيل استقامته واهتدايه فليعاجَل فيه بالتثقيف والتعريف ولا تَرْكَنُوا الى الذين ظلموا فتمسّكم النار وما لكم من دون الله من اوليآء ثم لا تُنْصَرُونَ (1) أوّلائك الذين حبطت اعمالهم (2) اوليك الذين ليس لهم فى الآخرة الا النار وحبط ما صَنعُوا فيها وبَاطِلٌ ما كانوا يعملون والله (3) تعالى يُطهّر من دَنَس الملحدين اصقاعكم ويكتب فى صحائف الابْرار تضامُركم

[1] Coran, XI, 115. — [2] *Ibid.* II, 215. — [3] *Ibid.* XI, 19.

على الحق واجتماعكم انه منْعم كريم وحدثنى الشيخ ابو
الحسن الرعينى رحمه الله قراةً عليه ومناولةً من يده
ونقلته من خطه قال وكان قد اتصل يعنى شيخه ابا محمد
عبد الكبير بابن رُشْدٍ المتفلسف ايام قضايه بقرطبة
وحَظِيَ عنده فاستكتبه واستقضاه وحدثنى رحمه الله
وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوامّ فى محادّة
الشريعة فقال ان هذا الذى يُنسب اليه ما كان يظهر
عليه ولقد كنت اراه يخرج الى الصلوة واثرُ مآء الوضوء
على قدميه وما كدت آخُذ عليه فلتةً الا واحدةً وهى
عُظْمَى الفَلَتَاتِ وذلك حينَ شاعَ فى المشرق والاندلس على
السنة المنجمة ان ريحًا عاتيةً (1) تهب فى يوم كذا وكذا فى
تلك المدّة تهلك الناس واستفاض ذلك حتى اشتد جزع
الناس منه واتخذوا الغيران والانفاق تحت الارض توقيًا
لهذه الريح ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى
والى قرطبة اذ ذاك طَلَبَتَها وفاوضهم فى ذلك وفيهم ابن
رشد وهو القاضى بقرطبة يومئذ وابن بندود فلما
انصرفوا من عند الوالى تكلم ابن رشد وابن بندود فى شان
هذه الريح من جهة الطبيعة وتاثيرات الكواكب قال شيخنا

[1] Coran, LXIX, 6.

ابو محمد عبد الكبير وكنتُ حاضرًا فقلتُ فى اثنآء المفاوضة
ان صحّ امرُ هذه الريح فهى ثانية الريح التى اهلك الله تعالى
بها قوم عادٍ اذ لم تُعلم ريحٌ بعدها يعُمّ اهلاكها قال فانبدى
الىّ ابن رشد ولم يتمالك ان قال والله وجود قوم عاد ما
كان حقًّا فكيف سببُ هلاكهم فسقط فى ايدى الحاضرين
واكبروا هذه الزلة التى لا تَصْدُر الّا عن صريح الكفر
والتكذيب لما جآت به اياتُ القران الذى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا مِنْ خلفه وقال ابن الزبير كان من اهل
العلم والتفنّن واخذ الناسُ منه واعتمدوه الى ان شاع
عنه ما كان الغالبَ عليه فى عُلومه من اختيار العلوم
القديمة والركون اليها وصَوْب عنانه جُملةً نحوَها حتى
لخّص كتب ارسْطو الفلسفية والمنطقية واعتمد مذهبه
فى ما يذكر عنه ويُوجَد فى كتبه واخذ ينحى على من
خالفه ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة وحاد عن ما
عليه اهل السنة فترك الناس الرواية عنه حتى رايت
بَشْرَ اسمه متى وقع للقاضى ابى محمد بن حَوْط الله اسناد
عنه اذ كان قد اخذ عنه وتكلموا فيه بما هو ظاهرٌ من
كتبه وممن جَاهَدَهُ بالمنافرة والمهاجرة القاضى ابو عامر
يحيى بن ابى الحُسَيْن بن ربيع ونافره جُملةً وعلى ذلك كان

ابناه القاضى ابو القاسم وابو الحسين ومن الـنـاس م
تعاما عن حاله وتاوّل مرتكبه فى انتحاله والله اعلم بما كا
يُسِرُّه من اعماله وحسبُنا هذا القدر وقد كان امتحن ء
ما نُسب اليه وامتحانه مشهورٌ وقال الحاج ابو الحسين بـ
جبير فيه وفى نكبتـه

الان قد ايقن ابن رشد ان تـوالـيـفَـهُ تَـوَالـفْ
يا ظالما نـفـسَـه تَـامَّـلْ هل تجدُ اليوم مَن تُوالفْ

وله فيه

لم تَلْزَمِ الرُشْدَ يابنَ رُشْد لمَّا علا فى الزمان جدّكْ
وكُنْتَ فى الدين ذا ريآءٍ ما هكذا كان فيه جدّكْ

وله

الحمـد لله على نـصـره لِفرقـةِ الحـق وأشـيـاعـه
كان ابن رُشْدٍ فى مَدَى غيّه قد وضع الدين بأوّضاعه
حتى اذا اوضع فى طُرْقه تراالغيه (1) عند إيضاعِهِ
فالحمـد لله على اخـذه واخْذ مَن كان من اتباعه

وله فيه

نفذ القضاء باخْذِ كل مُرَمّدٍ (2)
متفلْسف فى دينه متـزنـدق

1 En marge: تَوَى لِغيِهِ. — 2 En marge: لعله ممّوه.

بالمنطق آشتغلوا فقيل حقيقة
ان البلاء موكّل بالمنطق

وله فيه

خليفة الله انت حقًّا | فارْقَ من السّعد خير مَرْقًا
حميْتم الدين من عداه | وكل مَن رام فيه فتقًا
اطلعك الله سرّ قوم | شقّوا العصا بالنفاق شقّا
تفلسفوا وادّعوا علومًا | صاحبُها فى المعاد يَشْقا
واحتقروا الشرع وازدروه | سفاهةً منهم وحمقا
أوسعْتَهم لعنةً وخزيًا | وقلْتَ بُعْدًا لهم وسُحْقًا
فأبْقَ لدين الإلاه كهفًا | فإنّه ما بقيتَ يبقا

وله خليفة الله دُمْ للدين تحرسُهُ
مِنَ العِدَى وتكفيه شرَّ شرّ فِيَّهْ
فالله يجعل عدْلا من خلايفه
مُطَهّرًا دينَهُ فى راس كل مايهْ

وله بَلَغْتَ اميرَ المومنين مَدَى المُنَا
لانك قد بلّغتنا ما نُوَمّلُ
قصدت الى الاسلام تُعْلى منارَهُ
ومقصدُك الأسْنَى لدَى الله يُقْبَلُ

تداركت دين الله فى اخذ فِرْقَةٍ
بمنطقهم كان البلآء المُوكّلُ
اثاروا على الدين الحنيفى فِتْنَةً
لها نارُ غَىٍّ فى العقايد تُشعَلُ
اقتهُمُ للناس يُبْرَأُ منهُمُ
ووجهُ الهُدى من خزيهم يتهلل
وَاوْعَزْتَ فى الاقطار بالحث عنهم
عن كتبهم والسعى فى ذاك اجْمل
وقد كان للسيف اشتياقٌ اليهُمُ
ولاكِنْ مقامُ الخزى للنفس اَقْتَلُ
وآثرت دَرْءَ الحد عنهم بشُبْهَةٍ
لظاهر اسلام وحكمك اعدل

وله فيه غير ذلك مما يطول ايراده ثم عُفِىَ عنه واستدعى الى مراكش فتوفى بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمسٍ وتسعين وخمس ماية بموافقة عاشر دُجنبر ودفن بجبّانة باب تَاغَزُوت خارجها ثلاثة اشهر ثم حُمل الى قرطبة فدفن بها فى روضة سَلفه بمقبرة ابن عباسٍ ومَوْلده سنة عشرين وخمس ماية

III.

BIOGRAPHIE D'IBN-ROSCHD PAR IBN-ABI-OCEIBIA.

(D'après le ms. de la Bibl. imp. suppl. arabe 673, p. 201 verso, et deux mss. d'Oxford, Huntington, 171, Pococke, 356 [1].)

ابو الوليد بن رشد هو القاضى ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد مولده ومنشاه بقرطبة مشهور بالفضل معتنٍ بتحصيل العلوم اوحد فى علم الفقه والخلاف واشتغل على الفقيه الحافظ ابى محمد بن رزق وكان ايضا متميِّزا فى علم الطب وهو جَيد التصنيف حسن المعانى وله فى الطب كتاب الكليات وقد اجاد فى تاليفه وكان بينه وبين ابى مروان بن زهر مودة ولما الف كتابه هذا فى الامور الكلية قصد من ابن زهر يؤلف كتابا فى الامور الجزءية لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل فى صناعة الطب ولذلك يقول ابن رشد فى اخر كتابه ما هذا نصه قال فهذا هو القول فى معالجة جميع اصناف الامراض باوجز ما امكنّا وابينه وقد بقى علينا

[1] Le premier de ces manuscrits sera désigné par *Par.* le second, par *H.* le troisième par *Poc.* Les leçons qu'on doit supposer avoir été celles de M. de Gayangos seront désignées par *G.*

من هذا الجزء القول فى شفا (1) عرض عرض من الاعراض (2) الداخلة على عضو عضو من الاعضا وهذا وان لم يكن ضروريّا لانه منطو (3) بالقوة فيما سلف من الاقاويل الكلية ففيه تتميم ما وارتياض لانا ننزل فيها الى علاجات الامراض بحسب عضو عضو وهى الطريقة التى سلكها اصحاب الكنايش (4) حتى تجمع فى اقاويلنا هذه الى الاشياء الكلية الامور الجزئية فان هذه الصناعة احق صناعة نزل فيها الى الامور الجزئية ما امكن الا انا نوخر هذا الى وقت نكون فيه اشد فراغا لعنايتنا فى هذا الوقت بما يهم من غير ذلك فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء واجب ان ينظر بعد ذلك فى الكنايش واوفق الكنايش له الكتاب الملقب بالتيسير الذى الفه فى زماننا هذا ابو مروان بن زهر وهذا الكتاب سالته انا اياه وانتسخته فكان ذلك سبيلا الى خروجه وهو كما قلنا كتاب الاقاويل الجزائية التى قلت فيها شديدة المطابقة للاقاويل الكلية الا انه

[1] H. فى معالجة شفا.
[2] Par. الامراض.
[3] H. منظر.
[4] Ce mot, qui revient plusieurs fois, est écrit كنابيش dans Par.; كنابيش et une fois كذايش, dans H.; كنانيش dans Poc.

منزج هنالك مع العلاج العلامات واعطا الاسباب على عادة
اصحاب الكنايش ولا حاجة لمن يقرأ كتابا هذا الى ذلك
بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط وبالجملة من تحصل
له ما كتبناه من الاقاويل الكلية امكنه ان يقف على الصواب
والخطا من مداواة اصحاب الكنايش فى تفسير العلاج
والتركيب ۞ حدثنى القاضى ابو مروان الباجى قال
كان القاضى ابو الوليد بن رشد حسن الراى ذكيا رث
البزة [1] قوى النفس وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب
على ابى جعفر[2] هرون ولازمه مدة واخذ عنه كثيرا
من العلوم الحكمية وكان ابن رشد قد قضى فى اشبيلية
قبل قرطبة وكان مكينا عند المنصور وجيها فى دولته
وكذلك ايضا كان ولده الناصر يحترمه كثيرا ۞ قال
ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه الى غزو الفنش وذلك
فى عام احدى وتسعين وخمساية استدعى ابا الوليد بن
رشد فلما حضر عنده احترمه احتراما كثيرا وقربه
اليه حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه ابو محمد

[1] Les manuscrits portent البزه. Au lieu de ces trois derniers mots, Par. a simplement زكيا. Voy. Dhébébi, ci-dessous, p. 460, l. 1 et 2.
[2] G. add. ابن.
[3] Par. الهثانى; Poc. الهنتانى; G. الهيثاتى.

عبد الواحد بن الشيخ ابى حفص الهنتاتى (3) صاحب عبد المومن وهو الثالث او الرابع من العشرة وكان هذا ابو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده ورزق عبد الواحد منها ابنا اسمه على (1) وهو الان صاحب افريقية فلما قرب المنصور لابن رشد واجلسه الى جانبه حادثه ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من اصحابه ينظرونه فهنوه بمنزلته عند المنصور واقباله عليه فقال والله ان هذا ليس مما يستوجب الهنا به فان امير المومنين قربنى دفعة الى اكثر مما كنت أؤمل فيه او يصل رجاى اليه وكان جماعة من اعدآئه شنعوا عليه بان امير المؤمنين قد امر بقتله فلما خرج سالما امر بعض خدمه ان يمضى الى بيته ويقول لهم ان يصنعوا له قطا وفراخ حمام مسلوقة الى متى ياتى اليهم وانما كان غرضه الى ذلك تطييب قلوبهم بعافيته ثم ان المنصور فيما بعد نقم على ابى الوليد بن رشد وامر ان يقيم فى اليسانة (2) وهى بلد قريب من قرطبة وكان اولا لليهود وان لا يخرج عنها ونقم ايضا على جماعة اخر من الفضلا الاعيان وامر ان يكونوا فى موضع

[1] H. منها جاه ابنا سماه عليا. — [2] C اليُساله.

اخر واظهر ان انه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم انهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الاوائل وهولا الجماعة ابو الوليد بن رشد وابو جعفر الذهبى والفقيه ابو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضى بجاية (1) وابو الرابع الكفيف وابو العباس الحافظ الشاعر القرابى (2) وبقوا مدة ثم ان جماعة من الاعيان باشبيلية شهدوا لابن رشد انه على غير ما نسب اليه فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك فى سنة خمس وتسعين وخمسماية وجعل ابا جعفر الذهبى مزوار الطلبة ومزوار للاطبا وكان يصفه المنصور ويشكره ويقول ان ابا جعفر الذهبى كالذهب الابريز الذى لم يزدد فى السبك الا جودة قال القاضى ابو مروان ومما كان فى قلب المنصور من ابن رشد انه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه او بحث عنده فى شى من العلوم يخاطب المنصور بان يقول تسمع يا اخى وايضا فان ابن رشد كان قد صنف كتابا فى الحيوان وذكر فيه انواع الحيوان ونعت كل واحد منها فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال قد رايت الزرافة عند ملك البربر يعنى

[1] M. de Gayangos corrige à tort بجانه; c'est le nom de la ville de Bougie.

[2] H. الفزاى; G. القرابي.

المنصور فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه وكان احد الاسباب الموجبة فى انه نقم على ابن رشد وابعده ويقال ان مما اعتذر به ابن رشد انه قال انما قلت ملك البَرين وانما تصحفت على القارى فقال ملك البربر وكانت وفاة القاضى ابى الوليد ابن رشد رحمه الله فى مراكش اول سنة خمس وتسعين وخمسماية وذلك فى اول دولة الناصر وكان ابن رشد قد عمر عمرا طويلا وخلف ولدا طبيبا عالما بالصناعة يقال له ابو محمد عبد الله وخلف ايضا اولادا قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا فى قضا الكور ومن كلام ابى الوليد بن رشد قال من اشتغل بعلم التشريح ازداد ايمانا بالله تعالى ۞ ولابى الوليد بن رشد من الكتب كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف اهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التى هى منار(1) الاختلاف كتاب المقدمات فى الفقه كتاب نهاية (2) المجتهد فى الفقه كتاب الكليات شرح الارجوزة المنسوبة الى الشيخ الرئيس ابى على بن سينا فى الطب كتاب الحيوان جوامع كتب ارسطوطاليس

[1] H. منازل; G. traduit « cream ».
[2] G. زهاية.

فى الطبيعيات والالهيات كتاب الضروري فى المنطق ملحق
به تلخيص كتاب ارسطوطاليس وقد لخصها تلخيصا تاما
مستوفى تلخيص الالهيات لنيقولاوس (1) تلخيص كتاب
ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس تلخيص كتاب الاخلاق
لارسطوطاليس تلخيص كتاب البرهان لارسطوطاليس
تلخيص كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس شرح كتاب
السما والعالم لارسطوطاليس شرح كتاب النفس
لارسطوطاليس شرح كتاب الاسطقسات لجالينوس
تلخيص كتاب المزاج لجالينوس تلخيص كتاب القُوى
الطبيعية لجالينوس تلخيص كتاب العلل والاغراض (2)
لجالينوس تلخيص كتاب التعرف (3) لجالينوس تلخيص
كتاب الحميات لجالينوس تلخيص اول كتاب الادوية
المفردة لجالينوس تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة
البرء لجالينوس كتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب
التهافت للغزالى كتاب منهاج الادلة فى علم الاصول

[1] H. omet ce qui précède depuis كتاب الضروري. G., après به, met كتاب تلخيص الالهيات لنيقولاوس. Voir Dhéhébi, p. 457, lignes 8 et 9.

[2] H. et G. الامراض.

[3] G. التعرق.

كتاب صغير سماه فصل المقال فيما (1) بين الحكمة (2) والشريعة من الاتصال (3) المسائل المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس شرح كتاب القياس لارسطوطاليس مقالة فى العقل مقالة فى القياس كتاب فى الفحص هل يمكن العقل الذى فينا وهو المسمى بالهيولانى ان يعقل الصور المفارقة باخرة او لا يمكن ذلك وهو المطلوب الذى كان ارسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه فى كتاب النفس مقالة فى ان ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من اهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى مقالة فى التعريف بجهة نظر ابى نصر فى كتبه الموضوعة فى صناعة المنطق التى بايدى الناس وبجهة نظر ارسطو فيها ومقدار ما فى كتاب كتاب من احزاء الصناعة الموجودة فى كتب ارسطوطاليس ومقدار ما زاد الاختلاف فى النظر يعنى نظريهما مقالة فى اتصال العقل المفارق بالانسان مقالة ايضا فى اتصال العقل بالانسان مراجعات ومباحث بين ابى بكر بن الطفيل وبين ابن رشد فى رسمه للدوا فى كتابه الموسوم بالكليات كتاب فى الفحص عن مسائل

1 H. Par. Poc. فى الموافقة.
2 H. Par. Poc. السنة.
3 Ces deux mots manquent en H. Par. Poc.

وَقعَت فى العلم الالهى فى كتاب الشفاء لابن سينا مسئلة فى الزمان مقالة فى فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه فى وجود المادة الاولى وتبيين ان برهان ارسطو هو الحق المبين مقالة فى الرد على ابى على بن سينا فى تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته والى (1) واجب بغيره وواجب (2) بذاته مقالة فى المزاج مسئلة فى نوائب الحمّى مقالة فى حميات العفن مسائل فى الحكمة مقالة فى حركة الفلك كتاب فى ما خالف ابو نصر لارسطو فى كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود مقالة فى الترياق ۞

IV.

BIOGRAPHIE D'IBN-ROSCHD PAR DHÉHÉBI.

(D'après le ms. de la Bibl. imp. anc. fonds, 753, fol. 80 v°.)

محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد ابو الوليد القرطبى حفيد العلامة ابن رشد الفقيه وُلد سنة عشرين قبل وفاة جده ابى الوليد بشهر واحد وعرض الموطا على والده ابى القسم واخذ عن ابى مروان بن مسرة وابى القسم بن بشكوال وجماعة واخذ علم

[1] H. Poc. G. omettent والى.

[2] H. Poc. Par. G. والى واجب.

الطب عن ابى مروان بن حربول (*sic*) ودرس الفقه حتى برع
فيه واقبل على علم الكلام والفلسفة وعلوم الاوائل حتى
صار يضرب به المثل فيها فمن تصانيفه ما ذكره ابن ابى
اصيبعة كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف العلماء
كتاب المقدمات فى الفقه كتاب نهاية المجتهد كتاب
الكليات فى الطبّ كتاب شرح ارجوزة ابن سينا فى الطب
كتاب الحيوان كتاب جوامع كتب ارسطاطاليس فى
الطبيعيات والالاهيات كتاب فى المنطق كتاب تلخيص
الالهيات لنيقولاوس وكتاب تلخيص ما بعد الطبيعة
لارسطوطاليس شرح كتاب السما والعالم لارسطوطاليس
شرح كتاب النفس لارسطوطاليس تلخيص كتاب
الاستقسات لجالينوس ولخص له ايضا كتاب المزاج وكتاب
القوى وكتاب العلل وكتاب التعرف وكتاب الحميات وكتاب
حيلة البرء ولخص كتاب السماع الطبيعى لارسطوطاليس
وله كتاب تهافت التهافت يرد فيه على الغزالى وكتاب
منهاج الادلة فى الاصول كتاب فصل المقال فيما بين
الشريعة والحكمة من الاتصال كتاب شرح كتاب القياس
لارسطو مقالة فى العقل مقالة فى القياس كتاب الفحص
من امر العقل كتاب الفحص عن مسائل وقعت فى

الالهيات من الشفا لابن سينا مسألة فى الزمان مقالة فى ان ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من اهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى مقالة فى نظر ابى نصر الفارابى فى المنطق ونظر ارسطوطاليس مقالة فى اتصال العقل المفارق للانسان مقالة فى ذلك ايضا مباحثات بين المؤلف وبين ابى بكر بن الطفيل فى رسمه للدوا مقالة فى وجود المادة الاولى مقالة فى الرد على ابن سينا فى تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته مقالة فى المزاج مقالة فى نوائب الحمى مسائل فى الحكمة مقالة فى حركة الفلك كتاب ما خالف فيه ابو نصر لارسطو فى كتاب البرهان مقالة فى الترياق تلخيص كتاب الاخلاق لارسطو وتلخيص كتاب البرهان له ۞ قلت ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين لما دخلت الى البلاد سالت عنه فقيل انه مهجور فى داره من جهة الخليفة يعقوب ولا يدخل احد عليه ولا يخرج هو الى احد فقيل لم قالوا رُفعت عنه اقوال ردية ونسب اليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الاوائل ومات وهو محبوس بداره بمراكش فى اواخر سنة اربع وتسعين وذكره الابار فقال لم ينشأ بالاندلس مثله كمالا وعلما وفضلا قال وكان

متواضعا منخفض الجناح عز بالعلم حتى حكى عنه انه لم
يدع النظر والقراءة مذ عقل الا ليلة وفاة ابيه وليلة عرسه
وانه سود فيما صنف وقيد واختصر نحوا من عشرة الاف
ورقة ومال الى علوم الاوائل فكانت له فيها الامامة دون
اهل عصره وكان يُفزع الى فُتياه فى الطب كما يُفزع الى
فتياه فى الفقه مع الحظ الوافر من العربية قيل وكان يحفظ
ديوانى حبيب والمتنبّى وله من المصنفات كتاب بداية
المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه علل فيها ووجه ولا
نعلم فى فنه انفع منه ولا احسن مساقا وله كتاب الكليات
فى الطب ومختصر المستصفى فى الاصول وكتاب فى العربية
وغير ذلك وقد ولى قضا قرطبة بعد ابى محمد بن مغيث
فحمدت سيرته وعظم قدره سمع منه ابو محمد بن حوط
الله وسهل بن مالك وجماعة وامتحن باخره فاعتقله
السلطان يعقوب واهانه ثم اعاده الى الكرامة فيما قيل
واستدعاه الى مراكش وبها توفى فى صفر وقيل فى ربيع
الاول وقد مات السلطان بعده بشهر وقال ابن ابى اصيبعة
هو اوحد فى علم الفقه والخلاف تفقه على الحافظ ابى محمد
بن رزق وبرع فى الطب والف كتاب الكليات اجاد فيه
وكان بينه وبين ابى مروان ابن زهر مودة حدثنى ابو

مروان الباج قال كان ابو الوليد بن رشد ذكيا رث البزّة قوى النفس اشتغل بالطب على ابى جعفر بن هارون لازمه مدة ولما كان المنصور بقرطبة وقت غزو الفنش استدعى ابا الوليد واحترمه وقرّبه حتى تعدى به المجلس الذى كان يجلس فيه الشيخ عبد الواحد بن ابى حفص الهنتاتى ثم بعد ذلك نقم عليه لاجل الحكمة يعنى الفلسفة ۞

(Fol. 87 v°, dans la Vie de Iakoub al-Mansour.)

محنة ابن رشد

وسببها انه اخذ فى شرح كتاب الحيوان لارسطوطاليس فهذّبه وقال فيه عند ذكره الزرافة رايتها عند ملك البربر كذا غير ملتفت الى ما يتعاطا خدمة الملوك من التعظيم فكان هذا مما احنقهم عليه ولم يظهروه ثم ان قوما ممن يناديه بقرطبة ويدعى معه الكفاة فى البيت والحشمة سعوا به عند ابى يوسف بان اخذوا بعض تلك التلاخيص فوجدوا فيه بخطه حاكيا عن بعض الفلاسفة قد ظهر ان الزهرة احد الالهة فاوقفوا ابا يوسف على هذا فاستدعاه بحضر من الكبار بقرطبة فقال له اخطك هذا فانكر فقال لعن الله كاتبه وامر الحاضرين بلعنه ثم

امر باخراجه مهانا وبابعاده وابعاد من تكلم فى شئ من هذه
العلوم وبالوعيد الشديد وكتب الى البلاد بالتقدم الى
الناس فى تركها وباحراق كتب الفلسفة سوى الطب
والحساب والمواقيت ثم لما رجع الى مراكش نزع عن ذلك
كله وجنح الى تعلم الفلسفة واستدعى ابن رشد للاحسان
اليه فحضر ومرض ومات فى آخر سنة اربع وتوفى ابو يوسف
فى غرة صفر وولى بعده ولىّ عهده ابنه ابو عبد الله محمد
وكان قد جعله فى سنة ست وثمانين ولى العهد وله عشر
سنين اذ ذاك وقال الموفق احمد بن ابى اصيبعة فى تاريخه
حدثنى ابو مروان الباجى قال ثم ان المنصور نقم على ابى
الوليد وامر ان يقيم فى بلد اليسانة وان لا يخرج منها
ونقم على جماعة من الاعيان وامر بان يكونوا فى مواضع
اخر لانهم مشتغلون بعلوم الاوائل والجماعة ابو الوليد
وابو جعفر الذهبى ومحمد بن ابرهيم قاضى بجاية وابو
الربيع الكفيف وابو العباس الشاعر القرابى ثم ان جماعة
شهدوا لابى الوليد انه على غير ما نسب اليه فرضى عنه
وعن الجماعة وجعل ابا جعفر الذهبى مزوارا للاطباء
والطلبة ومما كان فى قلب المنصور من ابى الوليد انه كان
اذا تكلم معه يخاطبه بان يقول تسمع يا اخى قلت واعتذر

عن قوله ملك البربر بان قال انما كتبت ملك البرين
وانما صحفها القارى ۞

V.

LISTE DES OUVRAGES D'IBN-ROSCHD.

(D'après le ms. 879 [1] de l'Escurial, fol. 82.)

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليمًا

برنامج الفقيه القاضى الامام الاوحد ابو الوليد بن رشد
رضى الله عنه الضرورى فى المنطق الجوامع فى الفلسفة
مختصر المجسطى جوامع سياسة افلاطون ما يحتاج اليه
من كتاب اقليدنو (*sic*) فى المجسطى تلخيص السماع الطبيعى
تلخيص السماء والعالم تلخيص الكون والفساد تلخيص
الاثار والعلوية تلخيص كتاب النفس تلخيص تسع مقالات
من كتاب الحيوان وذلك من الحادثة عشر الراخو الديوان (2)
تلخيص الحس والمحسوس تلخيص كتاب نيقولاوش تلخيص
ما بعد الطبيعة تلخيص كتاب الاخلاق شرح السماء

[1] Tel est le numéro de Casiri. Le numéro de la Bibliothèque de l'Escurial est 884.

[2] Ainsi porte la copie. Je pense qu'il y a dans le texte : الحادية عشر اجزاء الحيوان ; ce qui n'est pas encore bien satisfaisant.

والعالم شرح السماع الطبيعى شرح كتاب النفس له
شرح كتاب الرّهان (sic) (1) تلخيص كتاب ارسطو فى المنطق
شرح ما بعد الطبيعة الرد على كتاب التهافت العـ.... (2)
فى الطب تلخيص الاسطقسات لجالينوس تلخيص المزاج له
تلخيص القوى الطبيعية تلخيص العلل والاعراض تلخيص
الاعضاء الالمة تيلخص كتاب الحميات له تلخيص الخمس
مقالات الاولى من كتاب الادوية المفردة له تلخيص شرح ابى
نصر المقالة الاولى من القياس الحكيم كتاب نهاية المقتصد
وغاية المجتهد فى الفقه المسائل الطبولية الضرورى فى النحو
كتاب المناهج فى اصول الدين شرح رسالة اتصال العقل
بالانسان لابن الصايغ فصل المقال فى اصول اختصار
المستصفى شرح مقالة الاسكندر فى العقل المسائل على
كتاب النفس المسائل البرهانية كتاب على مقولة اول
كتاب ابى نصر مقالة فى الترياق كلام على قول ابى نصر فى
المدخل والجنس والفصل يشتركان تلخيص مدخل فى
فوريوش (3) تعليق ناقص على اول برهان ابى نصر مقالة فى الجرم

[1] Il faut lire, je pense, البرهان. Lors de la première édition de cet ouvrage, je lisais الرّمّان.

[2] Ces points indiquent des endroits illisibles dans le manuscrit.

[3] Lisez مدخل فرفوريوس.

السماوى مقالة فى المقول على الكل مقالة فى المقدمة المطلقة مقالة اخرى فى الجرم السماوى مقالة اخرى فيه ايضا مسالة فى علم النفس سئل عنها فاجاب فيها مقالة فى علم النفس مقالة اخرى فى علم النفس ايضا شرح عقيدة الامام المهدى شرح ارجوزة ابن سينا فى الطب مقالة فى المزاج المعتدل كلام على مسالة من العلل والاعراض مقالة فى الجمع بين اعتقاد المشائيين والمتكلمين من علماء الاسلام كيفية وجود العالم فى القدوم والحدوث كلام له على الكلمة والاسم المشتق مقالة فى جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلطة مقالة فى جوهر لمالك تعليق على برهان الحكيم كلام على مسالة من السماء والعالم مقالة فى البزور والزرع تعليق المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعى كلام له على الحيوان كلام له على المحرك (1) الاول كلام له على حركة الجرم السماوى كلام اخر عليها ايضا مقالة فى المقاس الشرطية مسالة فى ان الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات كلام له على رؤية الجرم الثابتة باذوار مقالة فى الوجود السرمدى والوجود الزمانى مقالة فى كيفية دخوله فى الامر العزر..

[1] La copie porte المحوك.

.... جل من علوم الامام مسائل كثيرة وتقاييد
في فنون شتّى واغراض شتّى

نجز البرنامج بجهد الله وحسن عونه
وصلى الله على محمد نبيه وعبده ۞

VI

FRAGMENT D'UN TRAITÉ INÉDIT SUR L'UNION AVEC L'NTELLECT.

(D'après les mss. de la Bibl. imp. 6510, anc. fonds, f. 291, et Saint-Marc de Venise, classis VI[a], n° 52, f. 324 v°.)

Incipit epistola Averroys de intellectu.

Intentio nostra in hac distinctione est quod præbeamus omnes vias claras et demonstrationes firmas quæ faciunt scire quæstionem magnam et fortunium sublime, scilicet si conjungatur intelligentia operans cum intellectu materiali, donec est in corpore, adeo quod in hac manerie opus hominis sit ipsius ista proprietas ex omni parte, secundum quod ipsum est esse intelligentiarum primarum abstractarum. Et hæc est illa quæstio quam philosophus in libro de Anima promiserat declarare; et adhuc non pervenit ad nos illud, et quod ponam in hac demonstratione est id quod recipiam a Domino, cui det Deus longam vitam. Et si rationabilia fuerint hæc quæ dicentur hic, referantur ad ipsum, et si inventum fuerit aliquid non rationabile, referatur mihi. Et ego dico quod locus iste non est meus, sed induxit me ad hoc obedientia quidem mandatorum suorum quæ ipse mandavit mihi. Contentio facta fuit de hac quæstione ut scriberem de ipsa, et etiam ob hoc quod spero remunerari ab eo, et

quia ipse scripsit super hanc quæstionem in pluribus locis, voluit ut dicto aggregaretur totum quod dictum fuerit, et invenirentur quædam in ea quæ non scripta fuerant. Et si quid novi speculari potuerit in ea, apponamus in hac demonstratione. Et nos concedimus hic quicquid potest concedi de hiis quæ probantur in libro de Anima, quoniam hæc quæstio est causa omnium quæ dicuntur in ipso libro. Dicamus quod hæc quæstio probatur tribus viis. Et hæc est via quam narravit Alexander in demonstratione sua de intellectu, et dixit quod illa via per quam incessit philosophus in hac causa. . . . .

. . . .

Aspice ergo hoc secretum divinum et hanc subtilitatem venerabilem, quam admirabile est! Et laudatus sit ipse Deus qui dedit unicuique rei jus suum, et hoc quod dixi retro de intellectu est ex honorabilibus verbis quæ vocantur dissolutiva, et illa sunt prima id est maxima verborum quæ vocantur composita, et hæc est via sumpta ex potentia et actu. . . . .

. . . .

Et iste intellectus qui est in actu est quem homo in se licet in fine apprehendit, et iste est intellectus qui vocatur quæsitus, et est complementum et actus, et quod yles primum potens fuit ad illum. Et propter hoc, hora qua renovata fuit forma, renovata fuit in eo potentia separatarum formarum, quousque descendit vel ascendit de complemento ad complementum, et de forma ad formam nobiliorem et propinquiorem ad actum, adeo quod in fine perveniat ad hoc complementum et ad hunc actum in quo nullatenus misceatur potentia aliqua. Et quum homo ipse cui proprium est hoc complementum est ipse nobilior omnibus rebus aliis hic inventis, quoniam ipse est ligamentum et continuatio inter res inventas sensatas defectivas, scilicet quod semper in eorum actu admiscetur

potentia, et inter res inventas nobiles, in quibus nequaquam in eorum actu admiscetur potentia, et eorum sunt intelligentiæ puræ abstractæ. Et convenit esse quod totum quod est in hoc seculo creatum est propter hominem, et totum ei deservit, quoniam ipsum primum complementum quod fuit in yle prima in potentia creatum fuit. Demonstratum est ergo quod injuste facit qui segregat hominem a scientia, quæ est via ad habendum hoc complementum, quoniam non est dubium quod qui facit hoc contradicit inventioni vel intentioni creatoris in inventione hujus complementi. Et quemadmodum fortunatus est qui consumit tempus suum servitio seu studio, et appropinquat ei laudatus, sic ille in hac approximatione. Et hoc est id quod ego vidi ponendum in hac dubitatione, et si aliquid renovatum fuerit, in hoc apponam id, si Deus voluerit. Et laudatus sit Deus, et perducat nos ad id quod sit voluntas ejus, et inducat nos ad id ad quod nos sumus formati primo et postea, et hoc est in vita et in morte.

Explicit.

VII

FRAGMENT DU TRAITÉ DES ERREURS DES PHILOSOPHES DE GILLES DE ROME, RELATIF A AVERROÈS.

(D'après le ms. 694 de Sorbonne.)

Capitulum quartum de collectione errorum Averroys commentatoris. Omnes errores philosophi asseruit, immo cum majori pertinacia, et magis locutus est contra ponentes mundum incepisse quam philosophus fecit, immo sine comparatione plus est arguendus ipse quam philosophus, quia magis directe fidem nostram impugnavit, ostendens esse falsum cui non potest subesse falsitas, eo quod innitatur primæ veritati. Præter tamen errores philosophi, arguendus est quia vituperavit omnem legem,

ut patet ex II et XI [Metaph.], ubi vituperat legem Christianorum, scilicet legem catholicam nostram, et etiam legem Sarracenorum, quia ponunt creationem rerum et aliquid posse fieri ex nichilo. Sic etiam vituperat leges in principio tertii Physicorum, ubi vult quod contra consuetudinem legum alii negant principium per se, non negantes ex nichilo nichil fieri, immo, quod pejus est, nos et alios tenentes legem derisive appellat loquentes et garrulantes vel garrulatores, et sine ratione se moventes. Et etiam in VIII Physicorum vituperat leges, et loquentes in lege sua appellat voluntates, eo quod asserant aliquid posse habere esse post non esse. Appellat etiam hoc dictum voluntatem, ac si esset ad placitum tantum et sine omni ratione, et non solum semel et bis, sed pluries, ut in eodem VIII° contra leges creationem asserentes in talia perrumpit. Ulterius erravit in VII Metaphysicæ, dicens quod nullum immobile transmutat mobile, nisi mediante corpore transmutabili, propter quod angelus non potest nec posset unum lapidem inferius movere. Quod si aliquo modo sequi posset ex dictis philosophi, ipse tamen non adeo expresse hoc negavit. -- Ulterius erravit dicens in XII Metaphysicæ quod potentia in productione alicujus non potest solum esse in agente, vituperans Johannem Christianum, qui hoc asseruit. Est enim contra veritatem hoc, et contra sanctos, quia in aliquibus factis tota ratio facti est potentia facientis.— Ulterius erravit dicens in eodem XII a nullo agente posse progredi immediate diversa et contraria, et ex hoc vituperat loquentes in tribus legibus, scilicet Christianorum, Sarracenorum et Maurorum, qui hoc asserebant.— Ulterius erravit in dicto XII, dicens quod omnes substantiæ intellectuales sunt æternæ et actio pura, non habentes admixtam potentiam, cui sententiæ ipsemet a veritate coactus contradicit in tertio de Anima, dicens nullam formam esse liberam a potentia simpliciter

nisi forma prima; nam omnes aliæ formæ diversificantur et essentia et quidditate, sicut ipsemet subdit.— Ulterius erravit in dicto XII, dicens Deum non sollicitari nec habere curam sive providentiam individuorum hic inferius existentium, adducens pro ratione quia hoc non est conveniens divinæ bonitati.— Ulterius erravit negans trinitatem in Deo esse, dicens in dicto XII quod aliqui putaverunt trinitatem in Deo esse, et voluerunt evadere per hoc et dicere quod sunt tres et unus Deus, et nesciverunt evadere, quia quum substantia fuerit numerata, congregatum erit unum per unam intentionem additam, propter quod secundum ipsum si Deus esset trinus et unus sequeretur quod esset compositus, quod est inconveniens. — Ulterius erravit dicens Deum non cognoscere particularia, quia sunt infinita, ut patet in commento suo super illo capitulo, Sententia Patrum, etc. — Ulterius erravit quia negavit omnia quæ hic inferius aguntur reduci in divinam sollicitudinem, sive in divinam providentiam, sed secundum ipsum aliqua proveniunt ex necessitate materiæ absque ordine talis providentiæ, quod est contra sanctos, quia nichil hic agitur quod penitus effugiat hunc ordinem, quia omnia quæ hic aspicimus vel divina efficit providentia, vel permittit.— Ulterius erravit quia posuit unum intellectum numero in omnibus hominibus, ut ex tertio de Anima.— Ulterius quia ex hoc sequebatur intellectum non esse formam corporis. Imo dixit in eodem tertio quod æquivoce dicebatur actus de intellectu et aliis formis, propter quod cogebatur [dicere] quod homo non poneretur in specie per animam intellectivam sed per sensitivam.— Ulterius ex hoc fundamento posuit quod ex anima intellectiva et corpore non constituebatur aliquod tertium, et quod non fiebat plus unum ex tali anima et corpore quam ex motore cœli et cœlo.

Capitulum quintum in quo summatim, etc. Omnes

autem errores commentatoris, præter errores philosophi sunt hii : — Quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis; — quod angelus nichil potest movere, nisi cœleste corpus immediate; — quod angelus est actio pura; — quod in nulla factione, tota ratio facti est potentia facientis; — quod a nullo agente possint simul progredi immediate diversa; — quod Deus non habet providentiam aliquorum particularium; — quod in Deo non est trinitas; — quod Deus non cognoscit singularia; — quod aliqua proveniunt a necessitate materiæ, absque ordine divinæ providentiæ; — quod anima intellectiva non multiplicatur multiplicatione corporum, sed est una numero; — quod homo non ponitur in specie per animam sensitivam; — quod non sit plus unum ex anima intellectiva et corpore.

VIII

EXPOSITION DE LA DOCTRINE AVERROÏSTIQUE DE L'INTELLECT, PAR BENVENUTO D'IMOLA (TRADUCTION ITALIENNE).

(D'après le ms. de la Bibl. imp. Suppl. fr. 4146, ancien n° 7002², f. 272 v°.)

E per chognicione di questo errore prima ci chonviene sapere che Averoys disse la inteletuale natura essere separata da lanima, et disse che è irradiata sopra lanima del huomo, si chome la lucie del sole irradia sopra il perspichuo. E di quella irradiatione dicieva le forme intelligibille entrare nellanima, si chome de la lucie del sole va e dischore chose visibile in el perspichuo. Et a questo modo dicieva moltiplicharsi lo intelletto si chome si moltiplicha la lucie del sole, sechondo chome sono le chose illuminate sopre le quale vae. E chussi le ditte chose illuminate sotratte, non rimane seno uno solo nome del sole, chussi manchando gli huomini, dicieva uno intelletto

perpetuo inchorruptibile essere lassato da gli huomini. E questo pessimo errore molto fu biasimato da Alberto Magno in suo libro : *De anima*. Et alor se seguirrebbe che in numero non fusse se non una sola anima vegietativa in tutti, e che non fusse per numero se non una sola sensitiva. Et per consequens sarrebbe una sola digiestione et uno acresimento, et uno vedere, et una memoria, la quale chosa è troppo absurda e degna de ongni derisione. E noy vedemo eciandio che la virtù e la sapientia e la beatitudine alora viene a stato de perfictione, quando la virtù orghanicha e le membre chomincia ad indebolirsi, quando si vene a vechiezza.

. . . .

E qui per nostra intelligientia dobiamo sapere che lo intelletto possibile è atto e nato a ricievere tutte le chose intelligibille, chome la tavola rasa è atta a ricievere la pentura. Et è luocho de le specie intelligibille al quale si move le chose intelligibille per la lucie de lo intelletto che fa chome i cholori per la lucie del sole si move in perspichuo, unde lo intelletto agiente è perficione de lo intelletto possibile, e lo intelletto agiente illumina el possibile come fa il lume diafano. Et è forma possibile, e chussi tu vedi che lo è due intelletti, cio è il possibile e lo agiente. E questi due sono uno, chome son le chose chomposite, ma in operatione sono divisi e diversi. Et in questi due lanima è perfetta substantia, la quale sempre sta inchorupta. E qui lo intelletto possibille ex lumine agentis doventa spechulativo.

IX

FRAGMENT DE LA XXXIIIe LEÇON DE FRÉDÉRIC PENDASIO SUR LE TRAITÉ DE L'AME.

(D'après le ms. 1264 de la Bibliothèque de l'Université de Padoue.)

In sex partes divisa est digressio commenti quinti. In prima, posita differentia inter intellectum possibilem et primam materiam, Averroes docuit, quibus rationibus possimus ostendere intellectum non esse corpus aut virtutem in corpore, ex sententia Aristotelis, cujus ejusdem sententiæ dixit fuisse Themistium et Theophrastum, et ostendit quomodo isti evaserint a quadam dubitatione, quæ erat, quomodo intellecta speculativa sint nova existente possibili, et agente æterno. In secunda parte, proposuit dubitationes adversus determinationem factam. In tertia, versatus est circa opinionem Alexandri, Abubacher et Avempace. In quarta, solvit dubitationes propositas. Tres autem erant præcipuæ. Prima, si possibilis intellectus æternus est, quomodo intellectus speculativus novus erit? Solvit, intellectum speculativum, quantum sit ratione possibilis, æternum esse; sed ratione phantasmatum dicit ipsum esse generabilem et corruptibilem. Atque hucusque pervenimus. Succedit secunda dubitatio principalis, quam tractat et dissolvit, quæ erat postrema perfectio intellectus, id est actus secundus operationis intellectus, quæ operatio est ipsa intellectio. Intellectio igitur est numerata ad numerum singularium hominum, id est unusquisque habet suam propriam operationem; unusquisque nostrum, quæ intelligit, ea intelligit sua propria operatione. Si ergo operatio est numerata, ergo etiam prima perfectio, ergo virtus operans intelligens erit numerata, ita ut unusquisque habeat suum

proprium intellectum; quod si erit (dicebat Averroes), intellectus erit materialis : quomodo ergo servabimus unitatem intellectus cum pluritate intelligibilium? Et quia hæc dubitatio postulat examen illius difficultatis, an intellectus possibilis sit unus in omnibus nec ne, idcirco Averroes tractat hanc dubitationem, et ponit rationem ex utraque parte. Primum ostendit intellectum necessario esse unicum in omnibus hominibus, quæ fuit ejus sententia. Et affert hanc rationem. Si intellectus (loquitur de possibili) esset numeratus ad numerum individuorum, esset (inquit Averroes) *aliquod hoc*, id est aliquod particulare, determinatum, *corpus, aut virtus in corpore*, et tunc subdit : *Si hoc esset, esset quid intellectum potentia :* nam materialia ex Aristotele in hoc IIIº [libro], 16º textu, dicuntur intellecta potentia : esset ergo potentia intelligibile; si potentia intelligibile, ergo, inquit Averroes, esset *subjectum movens intellectum;* sensus etiam esset res natura movens intellectum, quia materialia sunt objecta intellectus; esset ergo objectum intellectus movens intellectum, si esset objectum movens; ergo non esset recipiens, quia, inquit Averroes, nihil recipit se ipsum, idem non potest esse recipiens et receptum. Si ergo esset res recipienda, non esset recipiens, et tamen intellectus est recipiens. Ista est deductio Averrois pro unitate intellectus.

Sciatis secundum veritatem, simpliciter loquendo, secundum principia veræ philosophiæ, secundum Aristotelem et Alexandrum, intellectum esse plurificatum, unumquemque habere suum proprium intellectum (Averroes non habuit meum, nec ego suum), quum intellectus sit potentia animæ, quæ est vera forma constituens nos in vera specie, et propterea numerata et plurificata ad numerum uniuscujusque nostrum. Fuit quidem differentia inter veritatem, vera principia philosophiæ, et

Alexandrum et Aristotelem ex altera parte, quia lapsi sunt, non cognoscentes hanc naturam communicatam corpori a Deo creatam : sed conveniunt in hoc, ut existiment intellectum esse plurificatum, et particularem nostræ formæ. Propterea ratio solvitur facile, et secundum principia philosophiæ, et secundum doctrinam Alexandri. Primum secundum principia veræ philosophiæ, solvite rationem Averrois hoc modo. Quum dicit : Si esset plurificatus, esset *aliquid hoc;* si per *aliquid hoc* intelligatur aliquid appropriatum huic et non illi, ut sit meus et non tuus : consequentiam concedite, et est verissima. At si intelligat, quod sit plurificatus in isto sensu ut sit virtus dependens a materia, negate consequentiam. Non necessarium est, quamvis sit plurificatus, ut dependeat a materia. O! dicetis, pluralitas numeralis est ratio materiæ. Respondeo, hoc esse in duplici sensu : vel quia forma ista sit constituta, ut sit forma determinati corporis, habens habitudinem ad hoc, et in hoc sensu potest dici actus hujus corporis : non propterea dependet ab illo. Calcea efficitur a sutore, ut aptetur pedi, non tamen dependet a pede. Sic intellectus est forma a Deo constituta, ut aptetur corpori, non tamen dependens ab hoc corpore. Ergo si per materiale intelligat ut coaptetur, concedite consequentiam; at si intelligat, quod sit materiale ut dependeat, negate consequentiam. Quum subdit : Ergo esset quid potentia intelligibile, respondete cum D. Thoma prima parte Summæ, quæstione 87ª, articulo primo : Ista res est potentia intelligibile, nam intelligit se intelligendo alia. Sed notate, quod dicitur potentia intelligibile, non quod sit primarium objectum, in quod primo potentia respicit. Est objectum intelligibile secundario et reflexe, et intelligendo alia intelligit se. Et hoc modo dici potest potentia intelligibile. Quum subdit : Ergo esset movens, respondete : esset objectum movens

non primario, in quod potentia per se primo respiciat, sed secundario et reflexe : in quo sensu vix possumus dicere, ut sit movens. Ergo idem reciperet se, consequentia pauci valoris. Et quod inconveniens est hoc, quod idem recipiat se? Jam hoc ostendi, præsertim in iis quæ potentia secundario respicit. Oculus est figuratus, habet conjunctionem realem cum figura, non potest ergo spiritualiter recipere figuram. Consequentia nullius valoris. Quare non tollitur, quin possit recipere se spiritualiter. Hoc alias declaravi. Et hoc sit dictum secundum principia veræ philosophiæ. Secundum Alexandrum etiam idem dicetis, hoc excepto, quod ipse concessit intellectum esse materialem, dependentem a materia, et in hoc lapsus est. Ergo ratio hæc non concludit illam unitatem. Relinquitur ergo quod sit plurificatus. Addit deinde Averroes hæc verba, quæ volo vos recte intelligere. Dicit : « Et etiam si concesserimus ipsam recipere se ipsam, contingeret ut reciperet se ut divisa. » Quia deduxerat ad hoc inconveniens quod reciperet se, et dicebat hoc absurdum esse, videbatque posse aliquem non habere hoc pro absurdo, propter eam fiduciariam reprobationem inquit : si concedamus quod recipiat se, tamen recipiet se ut divisa. Multi averroistæ interpretantur *ut divisa*, id est particulariter, et esset idem (dicunt) cum virtute sensus, quia etiam sensus recipit se, sed particulariter. Hoc modo deducta consequentia nullius valoris est, et puto Averroem hoc non voluisse. Intellectus recipit particulariter, sensus recipit particulariter, ergo intellectus sensus. Syllogismus in secunda figura ex puris affirmativis, et non convertibilibus. Dicam differentiam esse, quia intellectus cognoscit substantiam, sensus solum accidentia. Nec habeatis pro inconvenienti, quod intellectus cognoscat singularia, quod ostendam in proprio quæsito. Itaque consequentia nulla est. Et credo Averroem hoc non voluisse.

X

PRÉAMBULE DU COURS DE CREMONINI SUR LE TRAITÉ DE L'AME.

(D'après le ms. de Saint-Marc, cl. VI, n° 190.)

Explicaturi libros Aristotelis de Anima, quamvis illis auditoribus eos exponamus quos a rectæ veritatis tramite, quem aperit christiana religio, deviaturos nec timendum est, nec potest credi, ob sanctas et religiosas institutiones in quibus vivunt, tamen ob nostrum legendi munus, non debemus sine præfatione hujusmodi contemplationem aggredi. Estote igitur admoniti nos in hac pertractione vobis non dicturos quid sentiendum sit de anima humana, illud enim sanctius me et vere præscriptum est in Sancta Romana Ecclesia, sed solum dicturum quod dixerit Aristoteles. Per sapientiam enim certe insipientiam assequeremur, si magis Aristoteli quam sanctis viris credere vellemus. Aristoteles enim unus est homo, et dicit Scriptura : Omnis homo mendax, Deus veritas; quare veritatem ex Deo ipso et ex sanctis hominibus, qui ex Deo locuti sunt, accipere debemus, atque illam semper et constanter anteponere omnibus aliorum sententiis, quamvis viri qui illas protulerint sint apud mundum in existimatione. Rationes omnes quibus Aristoteles de anima loquens videtur esse veritati contrarius solvunt præcipue theologi, ex quibus S. Thomas et alii ipso recentiores; quare quotiescumque continget ut aliquid dicatur minus consonum veritati, habebitis apud istos quid sit respondendum, et ego illud opportune memorabo, quandoquidem in his libris hanc sum expositionem scripturus, ut nihil dissimulem eorum quæ ab Aristotele dicuntur, et dictorum fundamenta, prout ex ingenio potero, aperiam ;

quandocumque tamen aliquid accidet, quod a veritate christiana sit remotum, illud admonebo, et quomodo allata fundamenta sint removenda, declarabo. Scitote tamen quod non sunt multa in quibus Aristoteles dissentiit a veritate, et illa non sunt ita demonstrata, ut non possint haberi demonstrationum resolutiones. Hic igitur est modus nostræ expositionis, quam non aliter facere debemus ex sacrorum canonum decreto.

XI

LETTRE DE L'INQUISITEUR DE PADOUE A CREMONINI, ET RÉPONSE DE CREMONINI.

(De la Bibliothèque du Mont-Cassin, nº 483.)

Lettera dell' inquisitor di Padova at Sor Cremonino.

La Santità di N. S. mi ha ordinato ch' io faccia sapere a V. S. che nella sua Apologia non solo non ha sodisfatto alla correttione del Iº libro inscritto *Disputatio de Cœlo*, secondo la dispositione dei concilio Lateranense, ricogliendo la ragione d'Aristotile, confutandolo, e manifestamente difendendo la Sede Catholica, ma d'avantaggio ha di proprio senso inventato certi modi di dichiarationi e distinzioni che contengono assertioni degne di censura, come si può vedere dalle osservazioni che gli ho fatto avere. Per tanto V. S. correga per se stessa il primo libro, secondo il prescritto del concilio Lateranense; et essendo questo debito suo e non dei Theologi e d'altri, V. S. lo deve fare così per obligo di conscienza, essendo quel philosopho christiano e catholico che dice di essere, come per stimolo di riputatione, volendo esser tenuto dal philosopho christiano e non ethnico. E di più, V. S. levi dall' Apologia e rivochi quei modi d'esplicare e di distinguere che di propria mente ha rese per dichiaratione delle pro-

positioni che furono notate e censurate nel I° libro, perchè non sodisfanno all' ordine che li fu dato, nè si devono per se stesse tolerare. Per tanto essendo necessario per ovviare a quei mali che la lettura di detti libri può causare, V. S. correga il I° libro, secondo il prescritto che le fu ordinato in conformità del concilio Lateranense, e levi et rivochi dal II° gli errori ed assertioni degni di censura che V. S. ha scritti di proprio senso, insieme con quei modi che ha tenuti in dichiarare la sua intenzione in dette cose; altrimenti mi scrivono da Roma che si verrà alla proibizione di detti libri; nè in questo negotio si pretende altro che l'onor di Dio e la salute delle anime. In oltre si pone in considerazione a V. S. che la retratazione in cose concernenti alla fede deve esser chiara e manifesta, e non involuta nè ambigua, ed altri uomini di valore hanno esposto Aristotile in questa Università di Padova, con tutto che tenesse l'anima mortale, provavano non di meno insieme Aristotile essersi ingannato intorno a ciò, et in lumine naturali, e egregiamente confutarono le sue ragioni, in principiis philosophiæ, e tra gli altri il Pendasio a nostri tempi, uomo di molta dottrina e pietà. Che è quanto mi occorre farli intendere in scrittura, oltre al ragionamento havuto seco a longo in tal proposito. V. S. dunque mi rispondi in scrittura distintamente a quanto io le scrivo, a fine che ne possi dar conto a Roma per venerdì prossimo futuro. Dio la conservi. — Dal S.to Uffizio di Padova, il 3 luglio 1619.

Risposta.

Ho vista la lettera che mi scrive V. Paternità, nella quale trovo due cose : una è l' avisarmi, incitarmi e persuadermi a procurar di dar soddisfazione all' osservazioni venute novamente intorno a miei libri. La ringrazio del

bon affetto, e credo che ella sappia ch'io l' altra volta, secondo l' ordine de Sua Santià, fui prontissimo, e deve credere che ancor ora sono il medesimo ad ogni conveniente richiesta. L'altra cosa è quello che mi propone doversi fare; del che di passo in passo le dirò quello ch'io possa fare. Vederò poi l'osservazioni più tosto ch'io possa, essendo hora un poco risentito, sì che non posso attender a studio, e farò con V. P. per adempimento di quanto occorrerà.

Quanto a metter mano nel I° libro, non posso farlo assolutamente, per che allora che si trattò, fu concluso di ordine di Nostro Signore che si facesse con l' occasione dell' Apol gia come s'è fatto; e ciò fu saputo in Senato, e si tien per certo, sì che io non ho authorithà di metter mano nel libro.

Quello ch'io posso fare è questo : nell' ultima parte che darò fuori *De cœli efficientia*, havere riguardo ad ogni cosa che accaderà, e far quanto convenga per farmi cognoscere quel philosopho cattolico e christiano che dico di essere, et che so che V. P. sa chi io sono, che qui mi vede ogni dì essa l'esser mio, et non ha da stare a Dio sa quali relazioni. Quanto ai modi d' esplicare che dice, credo questi saranno a parte notati nell' osservazioni, vederò e sarò con lei. Vedremo anche insieme il Concilio Lateranense, e così farò quello che occorrerà. Ma quanto al mutar il mio modo di dire, non so come poter io promettere di transformar me stesso. Chi ha un modo, chi uno altro. Non posso nè voglio retrattare le espositioni d'Aristotile, poichè l' intendo così, e son pagato per dichiararlo quanto l' intendo, e nol facendo, sarei obligato alla restitutione della mercede. Così non voglio retrattare considerationi havute circa l' interpretazione ch' abiate fatte delle lor esplicazioni, circa l' onor mio, l'interesse della Cattedra, e per tanto del Principe. Ma vi è rimedio; ci sia chi scriva il

contrario; io tacerò, e non procurerò di respondere altro. Cosi al Suessano fu fatto scrivere il libro *De Immortalitate*, contra il Pomponazzo.

Quanto alle cose dell' anima, ora non è tempo; quando farò il comento, mi porterò da bon cattolico, e non inferiore di pietà christiana ad alcun altro philosopho.

TABLE ALPHABETIQUE

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

Z

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE